

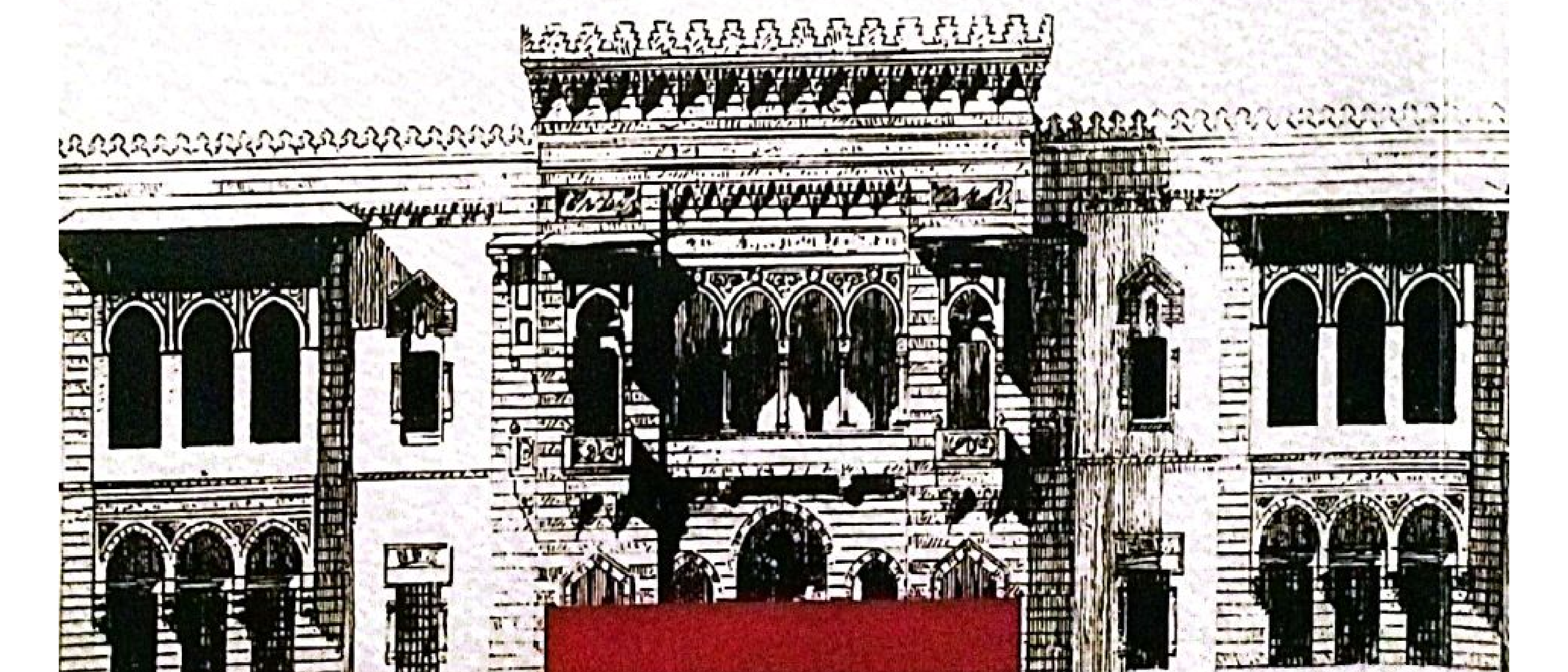
إعادة اكتشاف التراث الإسلامي

كيف غيّرت ثقافة الطباعة والتحقيق عالمنا الفكري؟

أحمد الشمسي

ترجمة

د. عبد الغني ميموني - د. أحمد العدوي



إعادة اكتــشاف التـــراث الإسلامي

كيف غيّرت ثقافة الطباعة والتحقيق عالمنا الفكري؟

إعادة اكتشاف التراث الإسلامي

كيف غيّرت ثقافة الطباعة والتحقيق عالمنا الفكري؟

أحمد الشمسي

ترجمة

د. عبد الغني ميموني - د. أحمد العدوي



الكتاب: إعادة اكتشاف التراث الإسلامي
(كيف غيّرت ثقافة الطباعة والتحقيق عالمنا الفكري؟)
المؤلف: أحمد الشمسي
المترجمان: عبد الغني ميموني - أحمد العدوي
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث
الطبعة: الأولى ٢٠٢٢ بيروت - لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

الشمسي، أحمد.
إعادة اكتشاف التراث الإسلامي (كيف غيّرت ثقافة الطباعة والتحقيق عالمنا الفكري؟)./
تأليف: أحمد الشمسي، ترجمة: عبد الغني ميموني - أحمد العدوي.

(٤٨٠)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 054 - 9

١. إعادة اكتشاف التراث الإسلامي. ٢. الطباعة. ٣. تحقيق النصوص. ٤. النهضة. أ. ميموني، عبد الغني (مترجم). ب. العدوي، أحمد (مترجم). ج. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية المأذون بها من الناشر لكتاب:

Rediscovering the Islamic Classics:
how editors and print culture transformed an intellectual tradition

Ahmed El Shamsy

مركز نهوض للدراسات والبحوث

مركز بحثي يُعنى بقضايا الفكر والواقع، ويرفد الساحة الثقافية العربية بمعالجات بحثية رصينة لتجديد النظر التاريخي والسياسي والاجتماعي والديني، بما يخدم قضية «النهوض» المنشود.

يسعى المركز إلى توسيع فضاء الحوار الحرّ، وتعميق النقاشات الفكرية الجادة، ملتزمًا بأخلاق الاختلاف الإنساني وقيم البحث العلمي. ويجتهد في استشكال قضايا وأسئلة النهضة الحضارية والإسهام في الإجابة عنها، مستثمرًا في ذلك مستجدات المعارف العلمية والاجتماعيّة، على نحوٍ يصل بين مضامين الوحي وتصورات العلوم الإنسانية، ويكفل التفاعل الخلّاق بينهما.

والمركز هو إحدى المؤسسات التابعة لوقف نهوض لدراسات التنمية، وهو وقف عائلي تأسّس بالكويت في يونيو عام ١٩٩٦م، ويسعى إلى الإسهام في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاقٍ ومساحاتٍ جديدة.

www.nohoudh.org

الفهرس

فهرس الأشكال والرسوم التوضيحية

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

يستطيع قارئ اليوم أن يتصفَّح ما يشاء من كتب التراث على شاشة هاتفه الذكي، كما يستطيع أن يبحث عن مواضع ورود أي كلمة مفتاحية تثير فضولَه في مئات المراجع والمطولات ببضع نقراتٍ على لوحة المفاتيح. ولكن لم تكن الحال هكذا قبل مائتي عام، ولم تكن المشكلة هي غياب التقنيات الإلكترونية، بل غياب الكتب نفسها. ففي مطلع القرن التاسع عشر، لم يكن «تفسير الطبري»، ولا «مقدمة ابن خلدون»، ولا «الأم» أو «الرسالة» للشافعي، ولا «المدوَّنة» لسحنون، ولا «الأغاني» للأصفهاني- متداولةً في أسواق الكتب والورَّاقين، فقد كان كثيرٌ من هذه الكنوز حبيسًا -دون فهرسة- في رفوف الخزائن القديمة في مكتبات المدارس الوقفيَّة وقصور الأمراء والأعيان. وكانت صناعة الكتاب العربي تعيش مرحلةً من الذبول والضعف، إثر عدَّة عوامل تشمل تراجع أعداد القرَّاء وانتقال النشاط العلمي والأدبي إلى الحواضر العثمانية والفارسية، وتشمل أيضًا تفاصيل قصة التدفُّق البطيء والغزير لآلاف الكتب والمخطوطات التي أصبحت في حوزة المكتبات الأوروبية في بواكير عصر الاستعمار والاستشراق، بعد أن خرجت من حوزة ملَّاكها الأصليين بطرق شرعية وأخرى غير شرعية، كما سيفصل المؤلف في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ورغم رواج طباعة الكتب في الأوساط الأوروبية في النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي، فإن تقنية الطباعة لم تدخل إلى العالم الإسلامي على الفور. وعلى خلاف ما يشيع على الألسنة من تعليل هذا التأخُّر بضيق أفق العلماء في الدولة العثمانية، فإن الأسباب التي ناقشها المؤلف في الفصل الثالث تكشف صورةً أكثر تركيبًا وتعقيدًا لعلاقة هذه التقنية بسوق النشر والقرَّاء وثقافة الكتب. وفي نهاية المطاف، دخلت الطابعة الحديثة واجتاحت المطبوعات الحديثة كل العوائق والحواجز التي نُصبت أمامها، سواء في الدولة العثمانية أو في الديار

المصرية والشامية. أما نتيجة ذلك، فكانت سلسلة واسعة من التحولات الاجتماعية والفكرية التي أعادت تشكيل فضائنا الفكري والثقافي على النحو الذي نعرفه اليوم.

فبعد أمدٍ من سيادة نظام التعليم المدرسي، الذي آثر شروح المتأخرين ومعتمد المذاهب الفقهية والعقدية على كتب المتقدمين المؤسّسة للعلوم والجامعة لطائفة أوسع من الآراء والمذاهب، شهد القرنان الماضيان تفاعلاتٍ فكريةً كبرى، لم يكن كثيرٌ منها صدًى لوفود الكتابات الغربية وثقافة الحداثة، بل كان لاستخراج نفائس كتب التراث المنسيَّة وإعادة طباعتها حظٌّ وافرٌ في إثارة النقاشات حول مختلف قضايا التاريخ والأدب والفقه والعقيدة، وفي فتح أبوابٍ واسعة لفهم أبعاد الثقافة الإسلامية وتاريخها وعلومها. إن إحدى الحقائق -وربما المفارقات- التي يُسهِم هذا الكتاب في ترسيخها وتبيين أبعادها لدارسي ما يُعرف بـ «عصر النهضة» العربي، هي أن هذا العصر قد شهد موجةً غير مسبوقة من إحياء كتب التراث الإسلامي، حتى إن قرَّاء ذلك العصر -الذي يُدرس غالبًا من جهة تأثُّره بالثقافة الحديثة وجدالاتها- كانوا أعرفَ بالتراث وأوثقَ اتصالًا بجوانبه المتنوّعة من «التقليديين» الذين عاشوا قبل ذلك بقرنٍ أو قرنَين.

وإن أردنا التبسيط، فهذا كتاب عن تاريخ الكتب، وعن رحلة المخطوطات المنسيَّة إلى المكتبات العامَّة، وعن إعادة اكتشاف كلاسيكيات التراث العربي بالأخص؛ ولكن محتوى الكتاب في حقيقة الأمر أوسع من ذلك، فهو أيضًا تأريخ للتحولات الفكرية والاجتماعية والمؤسسية التي صاحبت إعادة الاكتشاف هذه، وهو كذلك وثيقة تاريخية ممتعة ومليئة بالروايات الشيِّقة لشبكة الأشخاص والفاعلين الذين شاركوا في هذه المسيرة، جمعًا واستخراجًا لدفائن التراث، وتصحيحًا وتحقيقًا لمخطوطاته، وتأسيسًا وتطويرًا لتقاليد التحقيق والطباعة، وجدالًا حول مضامين هذا التراث والموقف المنهجي منه.

يبدأ هذا الكتاب بقصة شخصية دفعت المؤلف إلى الاهتمام بعالم المخطوطات ونشراتها المطبوعة، ثم تتوالى القصص وتتشابك دروب أصحابها: أحمد بك الحسيني، وعبد الحميد بك نافع، وأحمد تيمور وأستاذه حسن الطويل، وأحمد

زكي، وطاهر الجزائري، ومحمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، وعائلة الألوسي، وجمال الدين القاسمي، وطه حسين، ومحمود شاكر وأخوه الأكبر أحمد وابن خالهما عبد السلام هارون، وغيرهم الكثير. إننا أمام لوحة متنوّعة الشخوص والمؤثرات تأخذ بيد القارئ لتصور له مرحلة في غاية الأهمية من مراحل الحياة الفكرية في القرنين الماضيين.

أما مؤلف هذا الكتاب فهو البروفيسور أحمد الشمسي، الأستاذ المشارك في جامعة شيكاغو، والمتخصّص في تاريخ الفكر الإسلامي، وفي تطوُّر مدارسه العلمية وتياراته الثقافية، بالإضافة إلى اهتمامه الخاص بالتاريخ الفكري والاجتماعي لتطور الفقه الإسلامي. وليس غريبًا أن نعرف أن أحد المساقات التي يدرسها مؤلف هذا الكتاب -وهو مساق عريق تمتاز به جامعة شيكاغو- هو مساق «الكتب العظيمة»، الذي يضع أمهات الكتب وتاريخها وسياقاتها منهاجًا يتدارسه الطلبة مع أستاذتهم.

ينبع اهتمام مركز نهوض للبحوث والدراسات بترجمة هذا الكتاب ونشره من اهتمامه الأكيد بتحولات الفكر العربي في بواكير العصر الحديث، وإبراز صيغ العلاقة بالتراث والحداثة في سياق التحولات التاريخية والاجتماعية والفكرية التي شهدتها الحواضر العربية والمسلمة في القرون الماضية. كما يُعنى المركز بالمعالجات المنهجية الرصينة، التي تبادر إلى استعمال أدوات العلوم الاجتماعية في دراسة التحولات الفكرية لربطها بسياقات عصرها دون تعسُّف. وقد نشر المركز في هذا السياق العديدَ من الكتب ذات الصلة، منها كتاب «**تطور المنطق العربي (١٢٠٠-١٨٠٠م)**» لخالد الرويهب، وكتاب «**أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر**» لآريا نكيسا، و«**أثر مدرسة الحقوق الخديوية في تطوير الدراسات الفقهية (١٨٨٦-١٩٢٥م)**» لمحمد إبراهيم طاجن، وغيرها من الكتب والدراسات المنشورة على موقع المركز.

مقدمة المترجِمَيْن

يتناول هذا الكتاب أثَرَ ظهور الكتاب المطبوع في الثقافة التي كانت تقوم على الكتاب المخطوط، في العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر، والكيفية التي أثَّر بها ظهور «المحقق» في التقاليد الفكرية آنذاك. بيد أن هذا الكتاب لا يشتمل على مجرَّد سردٍ لموضوعٍ مألوفٍ خاض فيه أفاضل من قبل، ونعني ظهور ثقافة الكتاب المطبوع وأثرها في نظيره المخطوط، بل يتجاوز مؤلِّف هذا الكتاب مجرَّد سرد تأثير الطباعة والنشر في الصعيد الثقافي في العالم الإسلامي، فيعرض طيفًا من الحياة الثقافية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ويتناول أثر «المدرسية»، وكتب الحواشي والشروحات التي غلبت عليها في العصر الحديث، وكذلك الكيفية التي أدت بها الباطنية والمعرفة اللدنية إلى فقدان كتب التراث. وفي أثناء ذلك التناول، يستعرض المؤلف تلك الكيفية التي تأتَّى بها لمجموعة صغيرة من المحققين والمفكرين إعادة تذكير العالم الإسلامي بتراثه المنسيّ، واستغلالهم الطباعة أداةً لهم في نشر هذا التراث.

وقد أبدى المؤلف في أثناء معالجته لهذا الكتاب تأثرًا باتجاه حديث في التأريخ للفكر والثقافة في أوروبا في القرون الوسطى قبل عصر النهضة، حيث بات المؤرخون الأوروبيون يفضِّلون الحديث -في يومنا هذا- عن عصرٍ من الاستمرارية والتحوُّلات بدأ منذ سقوط روما عام ٤٧٦م، حتى انبلاج فجر عصر النهضة، وذلك بدلًا من وَصْم الحقبة بأكملها بـ«العصور المظلمة» (Dark Ages). ومن ثَمَّ حاول المؤلف -ما وسعه ذلك- تجنُّب ما أسماه بـ«سردية الانحطاط» (Narrative of decline)، وحاول الخروج من إسار تصوُّر الفكر الإسلامي في هذه الحقبة على أنه كان جسدًا بلا روح، وأن التنوير الأوروبي هو الذي نفخ الروحَ في هذا الجسد.

ووصف المؤلف القائلين بـ«سردية الانحطاط» بتجاهل المنتجات الثقافية للعصر الحديث، ومزايا هذه المنتجات العلمية عند النظر إليها وفقًا لظروفها

الخاصة، بل اتهمهم أيضًا بتجاهل الأمثلة العديدة على الدراسات الأصيلة المبتكرة التي جرى إخراجها في هذه الفترة. فقد كتب علماء مثل: المرتضى الزبيدي، ومحمد الشوكاني، وشاه ولي الله، وكثيرون غيرهم في القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر، مُصنَّفاتٍ مهمّة لا تُعوزُها الأصالة، في مجالاتٍ مثل المنطق واللغة وغيرهما. ورأى المؤلف أن «سردية الانحطاط» لا يمكن إثباتُها؛ لأن وَصْمَ فترة دامت عدّة قرون بأنها قاحلة فكريًا فيه ما فيه من التجاهل للتقلُّبات التاريخية الفعلية ولعددٍ كبيرٍ من الأمثلة الدالّة على الإبداع الفكري. بيد أنه أظهر الاعتدال في ذلك، حيث نأى بنفسه عن المبالغة في تقييم المنتج الفكري لهذا العصر، بل إنه تعرّض لمثالب الحياة الفكرية في تلك الحقبة على نحوٍ لم يخلُ من موضوعية في كثيرٍ من الأحيان.

كما تطرّق المؤلف إلى سيادة كتب الشروحات والحواشي في العصر الحديث على المتون في المناهج المدرسية؛ الأمر الذي أدى إلى تضييق الآفاق الفكرية في الأوساط العلمية الإسلامية إلى حدٍّ كبير. وقدّم سردًا متماسكًا للأسباب التي أدت إلى ضياع كتب التراث شيئًا فشيئًا منذ القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي وصولًا إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد شهدت هذه القرون استبدال التقليد الفكري الإسلامي الحيوي شيئًا فشيئًا بتقليدٍ نصيٍّ مدرسيٍّ، فتمسّك الخطاب العلمي الإسلامي -آنذاك- بكتب الشروح والحواشي التي وضعها المتأخرون على مصنفات المتقدمين. وحصر هذا الاتجاه المدرسي النصي -الذي ساد في العالم الإسلامي بعد القرن السادس عشر الميلادي- الخطابَ العلمي في عددٍ من النصوص بعينها، ومن ثَمَّ درست آثار معظم كتب التراث الإسلامي، أو كادت، وأضحى من الصعوبة بمكانٍ العثور عليها في القرن التاسع عشر.

وعلى صعيد آخر، ساعد الاتجاه الباطني المتنامي -الذي روّج للتنوير الروحي بوصفه الشكل الأسمى لاكتساب العلم- على تسريع وتيرة تهميش التراث واغترابه؛ حيث أدت العرفانية القائمة على العلم اللدني الباطني الموهوب إلى تهميش التراث الإسلامي المكتوب في العصر الحديث، فقد انتشرت المعتقدات

الصوفية التي قضت بأن «الكشف» يقود صاحبه إلى الحقيقة، ومن ثَمَّ فإن دراسة الكتب لا تعدو كونها مجرَّد علم سطحي.

وبالإضافة إلى ذلك، افتقرت المكتبات في العالم الإسلامي -التي كانت تعاني بالفعل نقصًا حادًّا في التمويل- إلى نظامٍ لحفظ المخطوطات وصيانتها وتأمينها. كما لعب تأخُّر المسلمين في إدخال تقنية الطباعة دورًا سلبيًّا في هذا الصدد أيضًا. وزاد بحث الأوروبيين المحموم عن كتب التراث الإسلامي -للاتجار فيها مقابل مبالغ باهظة كان هواة جمع الكتب والمكتبات الخاصة في الغرب على استعدادٍ لدفعها- الطين بلَّةً. وأدت كل هذه العوامل مجتمعةً إلى تسريع وتيرة انقراض عددٍ كبيرٍ من كتب التراث الإسلامي من العالم الإسلامي في العصر الحديث. والمحصلة أن النسيان قد طوى أمهات الكتب في الفقه والعقيدة والفلسفة واللغة والتصوف والتاريخ، فأضحت «أسماء من غير مسميات» على حدِّ تعبير الجبرتي.

وفي الوقت نفسِه، وُجد علماء ومفكرون في العصر الحديث قاوموا بكل ما استطاعوا من قوة هذا التقلُّص في الأُفق العلمي، وأصرُّوا على التعامل مع مجموعة أوسع من الكتب والمصنَّفات التراثية، كلما وجدوا إلى ذلك سبيلًا. وأبرز المؤلف نشاط هؤلاء العلماء في البحث عن كتبٍ بات يُنظَر إليها شزرًا في التيار العلمي السائد آنذاك، أو أصبحت خارج حيز الاستخدام مدرسيًّا بالفعل. وسلَّط المؤلف الضوءَ أيضًا على الكيفية التي تبنَّى بها هؤلاء العلماء مناهجَ نقديَّة، لنقد النص، وإخراج المخطوطات بعناية، وعزو الآراء إلى أصحابها. وكيف كانت جهودهم بمثابة التمهيد للإصلاحيين الذين تبنَّوا تقنية الطباعة في القرن التاسع عشر. ولولا الجهود المُضنية التي بذلتها تلك الثلَّة الصغيرة من المثقفين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والوقت الذي أنفقوه في تعقُّب المخطوطات التي نجت من صروف الدهر، والعمل المضني الدؤوب على طباعتها ونشرها على الملأ بأعداد كبيرة، لفَقَد العالم الإسلامي -يقينًا- جزءًا ثمينًا من تراثه العظيم بلا شكّ.

وقد عرض المؤلف للكيفية التي تباينت بها أغراض أولئك المثقفين الإصلاحيين من نشر كتب التراث، إلا أن ما جمع بينهم هو أنهم لجؤوا جميعًا إلى استخدام

الطباعة وسيلةً لنشر ذلك التراث المفقود. وروى المؤلف في أثناء هذا الكتاب سِيَر هؤلاء الإصلاحيين، من أمثال: محمد عبده، وطاهر الجزائري، وأحمد زكي باشا وغيرهم، وإسهاماتهم الكبيرة في عودة ظهور كتب التراث العربي الإسلامي، وعملهم المضني في تعقُّب مخطوطات التراث المنسيَّة، وتسخير المطبعة لطباعتها، ونشرها على نطاق واسع؛ حيث كان على هؤلاء الإصلاحيين التغلُّب على عقباتٍ هائلة، تضمَّنت حشد الموارد العلمية والتنظيمية والمالية، بالإضافة إلى قدرٍ عظيمٍ من الوقت والالتزام. كما كان عليهم تعقُّب المخطوطات، وانتساخها -في زمن افتقر إلى فهارس المكتبات، وتقنيات التصوير الضوئي- فكان عليهم تجميع المخطوطات الكاملة متعدِّدة الأجزاء من الشذرات المتناثرة هنا وهناك، ثم العمل المضني على فكِّ رموز نصوصها، وفهم معانيها دون معاودة المعاجم وأمهات الكتب التي لم تكن متوفرةً لديهم بطبيعة الحال. وعلى هذا النحو، واصل الإصلاحيون إعادة اكتشاف المخطوطات المنسيَّة وطباعتها بكمياتٍ كبيرةٍ منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

ودرس المؤلف أيضًا تلك الكيفية التي تجاوز بها الإصلاحيون هذه التحديات من خلال المساعدة في بناء المؤسسات، وتطوير الممارسات، فضلًا عن اعتماد أنظمة حديثة لتحقيق كتب التراث ونشرها وخدمتها. وكذلك تناول تلك الكيفية التي أدت بها جهودهم المضنية إلى تهميش التقليد الضيق المتمثِّل في كتب الشروحات في العصر الحديث، والخروج إلى آفاقٍ أرحب من ذي قبل من خلال مصنفات التراث المطبوعة في المقام الأول -التي بِتنا نعدُّها اليوم أمهات الكتب في التراث الإسلامي- الأمر الذي أدى إلى حدوث تحولٍ كبيرٍ في التقليد الفكري العربي الإسلامي. ونتيجةً لذلك، بدأت كتب التراث -التي طالما هُمشت منذ مطلع العصر الحديث حتى أواخر القرن التاسع عشر- في الظهور بأعداد كبيرة في الخطاب الأكاديمي والعلمي، وهو ما أدى -بدوره- إلى حركة إحياء للعلوم الإسلامية، وإصلاحات طالت شتَّى مناحي الحياة الثقافية آنئذٍ.

كما حاول المؤلف إبراز حقيقة أن إحياء أدبيات التراث كان جزءًا من تغيراتٍ جاءت أوسع نطاقًا على الأصعدة الاجتماعية والثقافية التي غالبًا ما يشار إليها باسم «النهضة» في العالم الإسلامي. وأكَّد على أن النهضة في العالم الإسلامي لم تكن تتعلّق برفض التقليد الفكري العربي الإسلامي بالجملة لصالح الحداثة، بل اعتمد الإصلاحيون على التراث بهدف تقويض التقليد الفكري الإسلامي السائد في العصر الحديث، الذي عدُّوه مُقيَّدًا ومتحَجِّرًا.

إنها رحلةٌ ممتعةٌ يصحبنا فيها المؤلف قرونًا إلى الوراء، فيعيدنا إلى زمانٍ لم يكن الصراع الفكري يدور بين التراث والحداثة، أو بين التراثيين والتنويريين على النحو الذي نراه في أيامنا هذه، بل كان يدور بين المدرسيين التقليديين، والإصلاحيين المجددين، الذين لُقبوا بـ«السلفيين» في الأدبيات العلمية. والمفارقة أن كلا الفريقَيْن المتصارعَيْن كان يحمل لواء التراث، ويلوذ به، ويدافع عنه باستماتة.

ترجم الدكتور عبد الغني الميموني الفصول الأربعة الأولى من الكتاب، بينما ترجم الدكتور أحمد العدوي الفصول الأربعة الأخيرة والخاتمة. وفي الأخير، لا يسعنا إلّا أن نشكر المؤلف أحمد الشمسي على تعاونه معنا في ترجمة كتابه إلى العربية، وكذلك على إمدادنا ببعض الوثائق التي اعتمد عليها في أثناء تأليفه هذا الكتاب، حيث مسَّت حاجتنا إليها. والله نسأل أن يكون هذا الكتاب إضافةً إلى المكتبة العربية في بابه.

والحمد لله في الأولى والآخرة

المترجمان

مقدمة الطبعة العربية

منذ ما يربو على ألف عامٍ، كَتَب أبو حامد الغزالي:

«أرأيتَ لو نقَصَ من الإنسان من هذه الصفات الحفظُ وحده؟ كيف يكون حالُه؟ وكان لا يحفظُ حينئذٍ ما له وما عليه، وما أصدَرَ وما أورَدَ، وما أعطَى وما أخَذ، وما رأى وما سمِع، وما قالَ وما قِيلَ له، ولم يَذكُر مَن أحسَن إليه ولا مَن أساء إليه، ولا مَن نفعَه ممَّن ضرَّه، وكان لا يهتدي الطريقَ لو سَلَكَه، ولا لِعلمٍ ولو درَسَه، ولا ينتفِعُ بتحريرِه، ولا يستطيعُ أن يعتبرَ بمَن مَضى... وأعجَبُ من نعمةِ الحفظِ نعمةُ النسيان؛ فلولا النسيانُ ما سَلا الإنسانُ عن مُصيبتِه، فكان لا ينقُصُ له حسرةٌ ولا يذهَبُ عنه حقدٌ».

وهكذا، رأى الغزالي أن الحفظ والنسيان سِمتان متكاملتان -وإن كانتا متقابلتَيْن- من سمات العقل البشري، فكلاهما ضرورةٌ من أجل تمام الأداء الإنساني. وكان هنا يتحدَّث أساسًا عن الأفراد، لكنه أشار أيضًا إلى أن الكتابة لها دور في امتداد الذاكرة الفردية عبر الزمن وعبر الأجيال إلى المجتمع بأكمله. فقد كَتَب قائلًا:

«وكذلك نعمةُ الكتابةِ التي تُقيِّدُ أخبارَ الماضين للباقين، وأخبارَ الباقين للآتين، وبها تخلُدُ في الكتبِ العلومُ والآدابُ، ويَعلَمُ الناسُ ذِكرَ ما يجري بينهم في الحساب والمعاملات، ولولا الكتابةُ لانقطَعَت أخبارُ بعضِ الأزمنةِ عن بعض، ودرَسَت العلومُ وضاعت الفضائلُ والآدابُ».

إن إدخال الكتابة في عملية التذكُّر والنسيان يرجِّح كفَّة الذاكرة. وفي ثقافةٍ شفهيَّة بحتة، ربما لا يزال بإمكان مَن ينسى معلومةً أو فكرةً ما أن يتذكَّرها لاحقًا،

مع المُحفز المناسب، ولكن هذا الاحتمال ينتهي بوفاته. فإن لم تنتقل المعلومة أو الفكرة إلى شخصٍ آخر، ضاعت إلى الأبد. فأما إذا دُوِّنَت بقِيَت كامنةً -إذا جاز التعبير- بقدر بقاء المادة المكتوبة نفسها، لقرون أو لآلاف السنين. ومن ثَمَّ فإن الذكريات المحفورة في الخارج في صورةٍ نصيَّة مكتوبة تشكّل شيئًا أشبه باللاوعي الثقافي، يمكن للنصوص أن تُعاوِد الظهور والدوران من خلاله إلى الوعي.

يروي كتابي هذا «**إعادة اكتشاف التراث الإسلامي**» قصةَ إعادة إحياء التراث الإسلامي المكتوب بالعربية من خلال الطباعة في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين، ويحكي عن المُحققين الذين عملوا خلف الكواليس لإنجاز هذا المسعى، والتحديات الجسام التي واجهتهم خلال عملهم في تلك المشروعات، وكيف أدّت هذه العملية إلى تغييراتٍ في رؤيتنا للتراث الفكري الإسلامي. وقد أردتُ بكتابتي هذا الكتاب تخليدَ هذا الإنجاز الثقافي الذي غالبًا ما يتعرَّض للنسيان، وإحياء ذكرى هؤلاء العلماء والمثقفين والناشرين الذين أنجزوه. ولذا، فإنني فخورٌ كثيرًا بأن أقدّم هذا الكتاب الذي كتبتُه في الأصل بالإنجليزية إلى قرّاء العربية.

أحمد الشمسي

شيكاغو، حزيران/ يونيو ٢٠٢٢م

إهداء

إلى حنَّا

زوجته حنا سيوروا

«فيـا أيهـا القارئ له والناظـر فيه، هذه بضاعةُ صاحبه المزجاةُ مسـوقة إليـك، وهـذا فَهمه وعقلُـه معروض عليك. لـك غُنْمُه، وعلـى مؤلِّفه غُرْمُـه؛ ولـك ثمرتُه، وعليـه عائدته. فإن عدِمَ منك حمدًا وشـكرًا، فلا يعدم منك مغفرة وعذرًا، وإن أبيتَ إلَّا الملام فبابُه مفتوح»

ابن قيم الجوزية (المتوفى ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، طريق الهجرتين

شكر وتقدير

أَلَّفتُ هذا الكتاب خلال مدتين من التفرغ، قوام كل منهما عام كامل. كان التفرغ الأول بين عامي ٢٠١٤-٢٠١٥م في «مركز دراسات الشرق الحديث» (Zentrum Moderner Orient) ببرلين؛ ويُعرف الآن باسم «مركز لايبنتز لدراسات الشرق الحديث» (Leibniz Zentrum Moderner Orient)، بتمويل من مؤسسة فولكس فاجن (Volkswagen Foundation). أما الثاني فوقع بين عامي ٢٠١٧-٢٠١٨م في «برنامج الدراسات الفقهية الإسلامية» في كلية الحقوق بجامعة هارفارد: «مصدر الشريعة» (SHARIASource)، (وهو الآن «برنامج الشريعة الإسلامية» Program in Islamic Law). وأنا أشكر أولريك فريتاج (Ulrike Freitag) مديرة «مركز دراسات الشرق الحديث» (ZMO)، كما أشكر مديرة برنامج الشريعة الإسلامية انتصار رب (Intisar Rabb)، على ترحيبهما الكريم، وعلى دعمهما لبحثي.

ولمَّا عدت إلى بيتي بجامعة شيكاغو (University of Chicago)، أفدت من رؤى زملائي وطلابي في قسم لغات وحضارات الشرق الأدنى وصداقاتهم. وأخصُّ بالشكر الطلاب الحضور في ندوتَي: «التراث الإسلامي والمطبعة Islamic Classics and the Printing Press» و«فقه اللغة العربية النقدي Critical Arabic Philology» على قراءتهم الدقيقة لعدد كبير من النصوص الأساسية معي. كما سنحت الفرصة لي للمشاركة بجوانب من بحثي في عدد كبير من المؤتمرات وورش العمل والمحاضرات مُسبقًا. وأنا ممتن للتعليقات والاقتراحات التي تلقيتها في تلك المناسبات. وأخصُّ بالذكر ورشة عمل كانت قد عُقدت حول ثقافة الطباعة الإسلامية، وأشرفتُ بنفسي على تنظيمها في «مركز دراسات الشرق الحديث» (ZMO) في مايو من عام ٢٠١٥م، وكذلك مؤتمر عُقد حول تاريخ الكتاب الإسلامي، وأشرفَت على تنظيمه ماريبل فييرو (Maribel Fierro) وزابينه

شـميتكه (Sabine Schmidtke) وسـارة ستروممسـا (Sarah Stroumsa) في مارس ٢٠١٥م، حيث أتاحا معًا فرصًا لتسـليط الضوء على مناقشات جرت ثمة، وتعلَّقت بجوانب من مشروعي.

وسـاعدتني المناقشـات -التي لا تُعـد ولا تُحصـى- مـع الزمـلاء المقربين والبعيديـن -علـى مـر السـنوات- علـى صقـل الحجـج، والتحقُّق مـن الأدلة في الصفحـات التاليـة (حتى عندمـا كان الزملاء المذكـورون يختلفون معي اختلافًا شـديدًا). وأنا أشـكرهم جزيل الشـكر على سـخائهم بأوقاتهم، ومعلوماتهم التي أفادونـي بهـا. ومـن بينهـم رودريغـو آدم (Rodrigo Adem)، ومرتضـى بدير (Murteza Bedir)، وجوناثـان بـراون (Jonathan Brown)، ومايكل كوبرسـون (Michael Cooperson)، وغاريـت ديفيدسـون (Garrett Davidson)، ومحمـد فاضل (Mohammad Fadel)، وفرانك غريفل (Frank Griffel)، وبرنارد هيكل (Bernard Haykel)، وكونـراد هيرشـلر (Konrad Hirschler)، وماثيـو إنغلز (Matthew Ingalls)، ووداد القاضـي (Wadad Kadi)، وأحمـد خـان (Ahmad Khan)، وهنري لوزيير (Henri Lauzière)، وجنيفر لندن (Jennifer London)، وماثيو ميلفين كوشـكي (Matthew Melvin-Koushki)، وآدم مسـتيان (Adam Mestyan)، وروي متحـدة (Roy Mottahedeh)، وإليـاس مهنـا (Elias Muhanna)، ونجـاح نـادي (Najah Nadi)، وأفيغيـل نـوي (Avigail Noy)، وبـلال أورفالـي (Bilal Orfali)، وموريـس بوميرانتـز (Maurice Pomerantz)، وجـواد قريشـي (Jawad Qureshi)، وعمـر (عمـرو) ريـاض (Umar (Amr) Ryad)، ومحمـد يسـري سـلامة (Muhammad Yusri Salama)، ووليـد صالح (Walid Saleh)، وسـعود السـرحان (Saud al-Sarhan)، وكاثريـن شـوارتز (Kathryn Schwartz)، وفهر [محمود] شاكر (Fihr Shakir)، وهِمَّت تاشكومور (Himmet Taskomur)، وأمير توفت (Amir Toft)، وجوزيف فان إس (Josef van Ess)، وبـول ووكـر (Paul Walker)، وروبـرت ويسـنوفسـكي (Robert Wisnovsky)، وجـان ج. ويتـكام (Jan Just Witkam)، وكايـل وينتـر سـتونر

(Kyle Wynter-Stoner)، ومحمد قاسم زمان (Muhammad Qasim Zaman)، وآرون زيسو (Aron Zysow). وكانت حنّا سيوروا (Hanna Siurua) -كما هو عهدي بها دائمًا- أول جمهور استمع لجميع الأفكار في هذا الكتاب. وأنا أشكرها على صبرها الذي لم ينفد، وعلى مساعدتها إياي على صقل تلك الأفكار وتحسينها. ويحدوني أملٌ كبيرٌ الآن في أن ابنتينا: مايا ومنة، ستعدان عوائد رحلاتنا لهذا الكتاب مُستحقةً لما صاحبها من اضطراب.

مقدمة

تعود فكرة هذا الكتاب إلى أواخر الصيف، في سنتي الثانية من الدراسات العليا، كنتُ يومها في القطار منطلقًا من القاهرة باتجاه مدينة الإسكندرية، على ساحل البحر الأبيض المتوسط، قاطعًا دلتا النيل، التي كان يباض براعم القطن الأولى في الموسم متناثرًا بين خضرة عشبها الكثيف. وكنتُ أيامها قد عزمت على الابتعاد بعض الوقت عن مكتبة وايدنر (Widener Library)، في جامعة هارفارد، وكتبها المطبوعة، والاستعاضة عن ذلك بالتنقيب في المخطوطات العربية في دار الكتب المصرية بالقاهرة. أمضيتُ يومها بضع ساعاتٍ في التسوق حول جامع الأزهر، وهو أحد أقدم مؤسسات التعليم في العالم التي ما زالت قائمةً إلى الآن، وأنا الآن في طريق العودة إلى منزلي المؤقت.

كنتُ منهكًا، بسبب تعرضي لضربة شمس قوية على ما يبدو، ولكنني كنت أبذل جهدًا لمراجعة الملاحظات التي دوَّنتها ذلك اليوم. فقد أسفرت نظراتي العشوائية والخاطفة في مجموعة المخطوطات الكبيرة في دار الكتب، التي كانت وقتها تقع في بناية خرسانية متواضعة في حي بولاق في القاهرة، عن اكتشاف مفاجئ؛ إنه مخطوط في الفقه الإسلامي، كَتَبه عالم مصري يُدعى أبو يعقوب البويطي قبل ١٢٠٠ عام، وهو مخطوط ذكرت بعض المنشورات الأكاديمية الحديثة أنه مفقود. أتذكَّر صباح ذلك اليوم، عندما كنت جالسًا إلى جهاز قارئ الميكروفيلم (لأن المكتبة لم تكن تسمح بمطالعة المخطوط نفسه)، وكنت أتصفح المخطوط وأدوِّن الملاحظات بلَهْفة، بعد إدراكي عظم هذا الاكتشاف، الذي كان يبدو أنه دراسة كاملة لأهم المسائل في الفقه الإسلامي، تتضمَّن مناقشةً منهجيةً حول كيفية قراءة النصوص الشرعية وتفسيرها، وهو ما قد يجعله واحدًا من أقدم الكتب التي يُعثر عليها في هذا المجال. وطلبت على الفور تصوير المخطوط، ولمَّا كان الحصول على صورة من المخطوطة التي طلبت غير ممكن في الحال، لأنه يستغرق أسبوعًا

في العادة؛ لم يكن أمامي غير النظر في الملاحظات التي دوَّنتها على عجل، راجيًا أن يسدَّ ذلك شيئًا من شغفي بهذا الاكتشاف. كان آخر شيء دوَّنته في دفتر ملاحظاتي اسم الناسخ، وهو رجل تتريٌّ من مدينة قازان التي تقع على نهر الفولغا، يُدعى عبد الرؤوف، وكذا السنة التي نُسِخت المخطوطة فيها، وهي ١٣٢٥م، أي في العصر المملوكي الذي كانت فيه مصر وسوريا بَوْتَقَةَ العلم والثقافة في العالم الإسلامي. ولكن سرعان ما عكَّر صفو فؤادي تساؤل وجيه فَرَضته مراجعتي لملاحظاتي، وهو: ما الذي جعلني أكتب التاريخ الميلادي وحده، دون نظيره الهجري الذي يتأخَّر عنه بستة قرون؟ صحيح أن التقويم الهجري الإسلامي متأخر عن التقويم الميلادي بستة قرون ونيف، ولكن عملية تقدير التاريخ ليست بتلك السهولة، فالسنة الهجرية أقلُّ من نظيرتها الميلادية بنحو أحد عشر يومًا، بسبب اعتمادها على مسار القمر لا الشمس[1]. ولكنني قلتُ في نفسي: لعلني حوَّلت التاريخ إلى التقويم الميلادي تلقائيًا، عندما دوَّنت ملاحظاتي بحكم اعتيادي ذلك في الجامعة. ولكن لِمَ لم أدوِّن التاريخ الهجري الأصلي أيضًا؟ كنت متعبًا جدًا، كي أجد جوابًا في ذلك اليوم، ولكن عندما استيقظت في اليوم التالي وذهب عني الصداع، صرعني الجواب؛ فسنة ١٣٢٥ لم تكن وَفْقَ التاريخ الميلادي، بل كانت التاريخ الهجري. وهذا يعني أن مخطوطة كتاب البويطي قد نُسخت مؤخرًا في عام ١٩٠٧م. لا عجب أنني أسأت قراءة الملاحظات التي دوَّنتها بيدي بعد يوم طويل ومرهق من العمل. ولكن لماذا يُنسَخ كتاب بهذه الأهمية بخط اليد، في القرن العشرين، حتى ولو ظلَّ مصنفًا مجهولًا في الأدبيات المنشورة؟

وعلى الرغم من حيرتي في مصدر المخطوط، فقد كان لزامًا عليَّ أن أدع التفكير فيه وأشتغل بما هو أهمّ، وهو أطروحتي للدكتوراه التي تركِّز على عصر صدر الإسلام، وهذا ما جعل محتوى كتاب البويطي يومها أهمَّ من تاريخ هذه المخطوطة، لصلته المباشرة ببحثي في نشأة الفقه الإسلامي. ولكن سرعان ما استولى القرن

---

(١) سأستخدم في هذا الكتاب التاريخ الميلادي فحسب، بيد أنني سأشير إلى تواريخ الوفاة بالتقويمَيْن الهجري والميلادي للمسلمين الذين توفوا قبل عام ١٧٠٠م.

العشرون على تفكيري مرةً أخرى في السنة الموالية، عندما وجدتُ نسخة مخطوط ثانية للكتاب نفسِه في مكتبة السليمانية بإستانبول، وهي نسخة انتُسِخت عام ١٢٢٨م (الموافق ٦٢٥هـ)، ولكن أضيف إلى صفحتها الأخيرة -في وقت لاحق- ملاحظة قصيرة، وهي: «كتبه العبد الفقير إلى ربه عبد الرؤوف من قازان في اليوم السابع من [شهر] جمادى الآخرة ١٣٢٥هـ [١٨ يوليو ١٩٠٧م]»[٢]. وهكذا تبيَّن أن مخطوط القاهرة هو نسخة من مخطوط إستانبول، ولكن ما الذي جعل مخطوطًا أُلِّف في مصر يصل إلى إستانبول، وكيف وجدت نسخته طريقَها للعودة إلى القاهرة؟ نظرت مليًّا في المخطوطتَيْن علَّني أجد إجابةً عن هذا السؤال، فلاحظت على هامش نسخة القاهرة ختمًا لمالكها، باسم أحمد بك الحسيني. وبعد شيء من البحث، اتضح أن الحسيني كان محاميًا مصريًّا، توفي عام ١٩١٤، وكان يمتلك مجموعة كبيرة من المخطوطات، وأنه سافر إلى إستانبول من أجل الحصول على النصِّ الذي عثرتُ عليه في القاهرة.

شدَّ انتباهي هذا الشخص الذي لم أكن قد سمعت به من قبل، والذي أسفر سعيه وراء المخطوطات الثمينة عن مثل هذا الاكتشاف الذي صادفته في رحلة بحثي، وعند عودتي إلى مصر لإجراء المزيد من التنقيب في الأرشيف المرتبط بمشروع أطروحتي، بحثتُ عن المزيد من المعلومات عنه، حتى قابلني اسمه بشكل مفاجئ في فهرست بطاقات دار الكتب المصرية، في اسم مؤلف لكتاب مخطوط يقع في أربعة وعشرين مجلدًا، يحمل عنوانًا غريبًا هو: «مرشد الأنام لبِرِّ أُمِّ الإمام»، ولشدَّة فضولي طلبت المجلد الأول، وقضيت بقية اليوم أقرأ مقدمة الحسيني المطوَّلة، وبحلول المساء أدركتُ أنني في يوم من الأيام، سأكتب الكتاب الذي بين يديك الآن.

عندما نفكِّر في كتب التراث الإسلامي اليوم، فإن أول ما يتبادر إلى أذهاننا هو تلك الكتب التي كَتَبها مؤسِّسو مختلف المذاهب العقدية، والفقهية، والفلسفية،

(٢) البويطي، مختصر، مخطوطة السليمانية، ورقة ١٩٦ب.

واللغوية، والصوفية، والتأريخية، وكذا مَنْ جاء بعدهم من العلماء، الذين كان لأعمالهم الفذَّة السبقُ في بلورة هذه المدارس، ووضعِ قواعدها. وهي كتب يمكن اقتناؤها بيُسْرٍ من مكتبات الأزقة المحيطة بالأزهر، التي عادة ما أمضي ساعاتٍ أتجوَّل فيها كلما زرت القاهرة، فيمكن مثلًا الحصول بسهولة على **كتاب سيبويه** (من أهل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي) في النحو، أو **المقالات للأشعري** (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، أو **جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري** (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، أو **قوت القلوب** [لأبي طالب] المكي (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، أو **الرسالة** للشافعي (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، أو **مقدمة ابن خلدون** (من أهل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) في علم الاجتماع، بل يمكن الحصول على أيٍّ منها في طبعات مختلفة. وهذه الكتب هي التي تدور حولها الأبحاث الكبرى في الدراسات الاستشراقية التي درستها استعدادًا لامتحاناتي التأهيلية في جامعة هارفارد، وهي الأعمال نفسها التي أدرّسها الآن في صفوفي، باسم كتب العالم الإسلامي «العظيمة».

ولكن هذه الوفرة في كتب التراث الإسلامي لم تكن في الواقع الذي عاشه الحسيني، في مطلع القرن العشرين، فهذه الكتب يومها كانت نادرةً وصعبة المنال، بل قد يستحيل العثور عليها أحيانًا، وهذا ليس لأن معظمها لم يكن قد حُقق وطُبع فقط؛ بل لأن عدد نسخ المخطوطات قليل، ومكان هذا القليل غير معروفٍ في كثيرٍ من الأحيان. أما الذي كان متوفرًا بكثرة في عصره، فهو نوع مختلف تمامًا من الكتب؛ وهو الشروح المطوَّلة للمتون المتقدمة التي كُتبت عادةً بعد قرون من تأليف هذه المتون. وهذا الواقع هو الذي دفع الحسيني إلى الشروع في رحلة بحثه الكبرى، التي وصفها في مقدمة كتابه الضخم، فقد كان غير راضٍ عمَّا رآه من ضيق أفق في مجال الدراسات الإسلامية في عصره، مما دفعه إلى السعي لجمع أمهات الكتب في المذهب الشافعي الذي ينتمي إليه، والتي كانت منسيَّة إلى حدٍّ كبير، فذهب يشقّ طرقه في البحث عن أجزاء المخطوطات المتفرّقة، في جميع أنحاء

الشـرق الأوسـط، ثم سـعى بعد ذلك إلى إعادة إخراجها لمعاصريه على هيئة شرح ملفَّق ومستفيض على كتاب الأم للشافعي[٣]. وبالإضافة إلى إخراج هذا الشـرح، الـذي جمـع ولخَّـص عـددًا لا يُحصـى من الأعمـال السـابقة المهمَّة فـي المذهب الشافعي، فإن الحسيني له الفضل في ترتيب وتمويل نشر كتاب الأم، الذي طُبع في سبع مجلدات، بين عامي ١٩٠٣-١٩٠٨م، وهو وقت مبكِّر للغاية إن قارنَّاه بتاريخ طبـع أمهـات الفقه في المذاهـب الأخرى[٤]. وقد أصبح كتاب الأم بعدها العدسـة التـي ينظر مـن خلالها المستشـرقون الغربيون -مثل جوزيف شـاخت- إلى تاريخ نشأة التشـريع الإسـلامي؛ لِمـا يحتويـه من معلومـات ثريَّة عـن الآراء والنقاشـات الفقهية في عصر الشافعي[٥].

لقـد غيَّـر مـا ذكـره الحسـيني الطريقـةَ التـي كنـت أنظـر بها إلـى «كتـب التراث الإسـلامي» التـي طالمـا اعتمـدتُ عليهـا إلـى حدٍّ كبيـر، أنـا وغيري من الأسـاتذة المهتميـن بدراسـة الإسـلام في العصـور القديمة، وأدركـتُ أنني كنـت مخطئًا في افتـراض أن كتـب التراث الإسـلامي التي حُقِّقـت وطُبعت تدريجيًّا تعكس بشـكل طبيعـي حقيقـة الفكر الإسـلامي التقليـدي. لقـد كان الإلمام بكتاب الأم للشـافعي -بالنسـبة لي ولشـاخت- شيئًا لا غنى عنه في أي دراسـة جادة للشريعة الإسلامية؛ ولكن وصف الحسيني للساحة العلمية في عصره يُظهر بوضوحٍ أن الأمر إلى وقت قريب لم يكن كذلك، ففقهاء الشـافعية أنفسـهم قبل قرن أو قرنَين لم يكونوا يرون أيَّ حاجـة إلـى قـراءة مـا كَتَبه الإمام الشـافعي لكـي يُعَدَّ أحدهـم إمامًا فـي مذهبه. فالسـبب الحقيقـي وراء إحـراز هـذه الكتب -التي كانت مهمَّشـة ومهملـة إلى حدٍّ

---

(٣) لعلنـا إن أطلقنـا علـى كتاب الحسـيني عنوان «مرشـد الأنام إلى بِر كتاب الأُم للشـافعي» يكون ذلك أقرب لفهم مقصوده.

(٤) طُبع موطأ مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) -مؤسس المذهب المالكي في الفقه- سنة ١٨٦٣م، غير أن طريقة الإمام مالك لم تقدِّم معلومات كثيرة عن تاريخ تطور الفقه. انظر الفصل الرابع لمزيد من التفاصيل عن الحسيني وكتابه.

(٥) انظر:

Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*.

كبير- مكانة الكتب الأمهات في التراث الإسلامي في مثل هذا الوقت القصير، هو توفُّرها في شكلها المطبوع، رغم أن طباعتها لم تكن أمرًا حتميًّا أبدًا، كما أظهرت المصاعب التي واجهها الحسيني. فكثير من هذه الأعمال التي كانت منسيَّة لمدة طويلة احتاج نشرها -بشكل كامل ودقيق نسبيًّا- إلى تسخير مجموعة كبيرة من الموارد المالية والتنظيمية، إلى جانب المراجع اللغوية، وكذا إنفاق قدر كبير من الوقت، والالتزام التام. ولكن مَنْ سهر على ذلك والتزم به؟ وما الهدف من ذلك؟

هذه هي الأسئلة التي يسعى هذا الكتاب للإجابة عنها[٦]، فهدفي هو رصد التغيُّر الطارئ في الفكر العربي الإسلامي التقليدي عندما اعتُمِدت الطباعة في الشرق الأوسط، وكذا تسليط الضوء على قصص أولئك الأشخاص الذين أحدثوا هذا التغيُّر، والذين ما زالوا مجهولين حتى الآن. لقد عمل هؤلاء الأشخاص على جمع مخطوطات الكتب، وإحياء الكتابات والأفكار المنسيَّة، التي رأوا أنها يمكن أن تُسهم في بعث الثقافة الإسلامية والعربية من جديد، كما أسَّسوا مؤسسات مُكرَّسة للحفاظ على ما اكتشفوه ونشره، وعملوا على تطوير مناهج ونُظُم تحقيق ونشر، لعبت دورًا أساسيًّا في موجة طباعة كتب التراث، التي بدأت في أواخر القرن التاسع عشر. ولكن دوافعهم وأهدافهم ومناهجهم لم تكن واحدةً، بل كانت متنوِّعةً؛ فقد سعى بعضهم إلى إحياء الطريقة العلمية التقليدية السائدة، في حين سعى آخرون إلى تقويضها، وركَّز بعضهم على الرسائل الاجتماعية التي احتوتها هذه الكتب القديمة، التي أُعيد اكتشافها والتي لها صلة مباشرة بواقعهم الحالي، في حين ركَّز آخرون على الجانب الجمالي منها. وقد تأقلم بعضهم بشكل إراديّ مع طريقة المستشرقين في التحقيق والبحث العلمي، بينما سعى آخرون إلى إيجاد طرق أصيلة مبنيَّة على فقه اللغة العربية، للردِّ على المستشرقين ومزاعمهم بأنهم أولو الخبرة المتميزة. لقد كان على الجميع أن يتجاوزوا تحديات هائلة، فرضتها قرون من الإهمال الثقافي لكتب التراث؛ كتحديد مواقع المخطوطات والحصول

---

(٦) طرح محسن مهدي أسئلة قريبة من هذا السؤال في مقال له سنة ١٩٩٥م، عنوانه:
"From the Manuscript Age to the Age of Printed Books."

عليها في غياب الفهارس، وجمع شتات المخطوطات المتناثرة بعضها إلى بعضها، للحصول على نسخ كاملة. كما كان من اللازم عليهم إعادة كتابة النصوص كتابة حديثة، على الرغم من الأخطاء والأضرار التي لحقت بهذه المخطوطات، وفهم معناها دون وجود مراجع كافية يُرجَع إليها. لقد استطاعت جهودهم المُضنية -التي يغلب عليها طابع الابتكار والعمل الفردي- توسيع المكانة الضيقة التي كانت تعيشها المخطوطات في الأوساط العلمية التقليدية في العصر الحديث، إلى مجال واسع من الكتب المطبوعة، وبخاصة كتب التراث التي نعدّها اليوم الوعاءَ الأساسي لنصوص الشريعة الإسلامية.

كان إحياء كتب التراث من خلال الطباعة جزءًا من مجموعة أوسع من التغيرات الاجتماعية والثقافية آنذاك، وهي ما يطلق عليها غالبًا اسم «النهضة»، وهي ظاهرة ليس لها تعريف متفق عليه، إلّا أن هناك بعض التطورات التي عادة ما يُنظر إليها على أنها جزء منها؛ مثل: الترجمة الواسعة للأعمال الأوروبية إلى اللغة العربية، واعتماد التصنيف الأوروبي للأدب، والمشاركة في العلوم الطبيعية والاجتماعية الحديثة[٧]. أما الاهتمام بتراث الماضي، فيقلّ ذكره ضمن هذه التطورات[٨]، رغم أن المراقبين الغربيين المعاصرين لعصر النهضة أشاروا إلى الصلة بينهما[٩]. ومع ذلك، فلا شكَّ في أن إحياء التراث القديم -لا سيما من خلال طبع كتب التراث ونشرها- كان جزءًا لا يتجزَّأ من أنشطة عددٍ كبيرٍ من الشخصيات الرئيسة في النهضة[١٠] كما يظهره هذا الكتاب. وهؤلاء الأشخاص لم يكونوا يرفضون الفكر

(٧) للمزيد من التعريفات والتوصيفات لمعنى «النهضة»، انظر على سبيل المثال:

Patel, *Arab* Nahḍah; DiCapua, "Arab Project of Enlightenment"; Sing, "Decline of Islam."

(٨) قارن رفض توميتشي Tomiche القاطع للربط بين «النهضة» و«الإحياء» في: "Nahḍa"، بعنوان المقتطفات التي جمعها [طارق] العريس في كتاب:

The Arab Renaissance: A Bilingual Anthology of the Nahda.

(٩) انظر ملاحظات بيدرسن Pedersen القيّمة في:

Arabic Book, 138 (المطبوع لأول مرة سنة ١٩٤٦م).

(١٠) من بين أهم مثقفي النهضة الذين يتطرق إليهم هذا الكتاب: علي مبارك، ورفاعة الطهطاوي، وأحمد فارس الشدياق، ومحمد عبده، ورشيد رضا.

العربي الإسلامي التقليدي بالجملة، لصالح حداثة مستوردة كما يعتقد الكثيرون، بل أرادوا الاعتماد على كتب التراث القديمة من أجل تقويض الفكر الإسلامي التقليدي، الذي كان سائدًا في العصر الحديث، وهو فكر كانوا يرونه مقيدًا وجامدًا، وكذلك من أجل إعادة بناء ساحة علمية يمكن أن تكون أساسًا لحداثة أصيلة.

إن تركيزي على الأشخاص الذين كانوا وراء هذا التغيير الثقافي يعكس قناعتي بأن تقنية الطباعة لم تكن سببًا في التغيير بقدر ما كانت وسطًا ووسيلةً له. نعم هناك دراسات معتمدة عالميًا حول تاريخ الطباعة في الغرب، نُشرت بين الستينيات والثمانينيات، ذكرت أن هناك تلازمًا منطقيًا يربط بين تبنّي الطباعة والتغيرات الاجتماعية والثقافية التي تلتها[11]. ولا شكَّ أنه لا يمكن إنكار صحّة أن ثقافة المخطوطات تختلف في نواحٍ كثيرة عن الثقافة المكتوبة التي يساعد في استمرارها النسخ الميكانيكي. ولكنني أعارض الفرضية التي تمنح الأولوية للتقنية، متجاوزةً عنصر الأشخاص، والتي تضع المجتمعات على مسارٍ ثابتٍ لا مناص منه، وخاصةً عندما تستند هذه الفرضية إلى تجربة تاريخية معيَّنة (التجربة الغربية في هذه الحالة) وتعمّمها على غيرها. وعلى عكس ذلك، فإن هذا الكتاب يروي قصص أولئك الناس الذين سخَّروا إمكانات الطباعة المتعدِّدة الاتجاهات لتعزيز خططهم المتنوِّعة، كما يوضِّح كيف أن طباعة كتب التراث، التي جرى استكشافها -إلى جانب مجموعة من الظواهر الأخرى المرتبطة بها، مثل إعادة الاعتبار للغة العربية الفصحى، وتأسيس المكتبات الحديثة- حوَّلت مشهد الفكر الإسلامي في القرنَين التاسع عشر وأوائل العشرين بشكل دائم.

يبدأ موضوع هذا الكتاب في أوائل القرن التاسع عشر، عندما كانت ثقافة تداول الكتاب العربي الإسلامي لا تزال في معظمها عن طريق المخطوطات، وكانت طرائق تدريسها ونَسْخها وتداولها ترسّخ خطابًا متصلًا، عُمره يومها أكثر من ألف سنة. ولكن الكتب التي كانت تُدرَّس وتُتداول وتُوزَّع وقتها لم تكن سوى جزء

---

(11) McLuhan, *Gutenberg Galaxy*; Ong, *Orality and Literacy*; Eisenstein, *Printing Press*.

صغير من مجموعة الكتب العربية الموجودة، فالكتب التراثية القديمة قد جرى تهميشها ونسيانها في الغالب، والكثير منها لم يتبقَّ منه إلا نسخ أو شذرات نادرة ومتفرقة.

ألخّص في **الفصل الأول** العواملَ الرئيسة التي أعاقت توفر مثل هذه الكتب، ولا سيما النقص الهائل الذي شهدته المكتبات التقليدية، وشَرَه هواة جمع الكتب العربية من الأوروبيين وإمكاناتهم المالية الكبيرة. أما **الفصل الثاني**، فيبحث في أسباب قلَّة اهتمام العرب والمسلمين بهذه الكتب: فقد كانت الأوساط العلمية السائدة في العصر الحديث تفضِّل كتب شروح المتون على كتب المتقدمين، كما قوّض التأثير المتزايد للتصوف الباطني قبضةَ التعلُّم المستند إلى الكتب على نحو كامل. لقد غيَّر الاعتماد على الطباعة في إعادة إنتاج كتب التراث العربي والإسلامي المشهدَ الأدبي، فهي لم تتح نسخ الكتب بكمياتٍ أكبر بكثيرٍ مما كان عليه الحال عندما كانت تُنسخ بخط اليد فحسب؛ بل الأهم من ذلك هو أنها جعلت الوصول إلى المطابع مُتاحًا لأي شخص معه مال كافٍ للطباعة، ويرغب في نشر نصٍّ معيَّن.

ويصف **الفصل الثالث** نشأةَ صناعة الطباعة العربية، وما أوجدته من فرص جديدة لنشر الأفكار والكتب، سواء كانت أصيلة أو جديدة. ويتطرق **الفصل الرابع** إلى نخبة بارزة من المُولعين بالكتب، مثل عبد الصمد نافع، وأحمد تيمور الذي أدى حماسه لكتب التراث -إلى جانب مكانته الاجتماعية ويُسْر حاله- إلى اكتشاف كتبٍ تراثية مفقودة منذ فترة طويلة. وبعد انطلاق عجلة حركة نشر النصوص التراثية وتمكُّنها من المضي قدمًا، ظهرت وظيفة المحقق، وهي وظيفة ثقافية جديدة، نشأت بسبب تحديات إعادة جمع النصوص من المخطوطات المتفرقة والتالفة، على يد أحمد زكي [باشا]، على النحو الموصوف في **الفصل الخامس** من هذا الكتاب.

لقد وجدت تقنية الطباعة صدًى عند الإصلاحيين على مختلف مشاربهم بعد أن فطنوا لإمكاناتها في دفع عجلة التغيير الاجتماعي والديني. يناقش **الفصل السادس** أنشطة طاهر الجزائري ومحمد عبده في التحقيق والنشر، وكلاهما آمن

بقوة فصاحة اللسان، وأهمية كتب الأخلاق في مشروع تهذيب المجتمع. وأقلّم في الفصل السابع مجموعةً من الإصلاحيين الآخرين الأقل شهرة -مثل جمال الدين القاسمي، ومحمود شكري الألوسي- الذين شكّلوا شبكةً عابرةً للحدود من الأشخاص المتقاربين في التفكير، والذين كرسوا حياتهم لإنقاذ كتب التراث من النسيان. وتُظهر الكتب التي اختاروها للنشر هدفَهم المتمثل في تحدي الأوساط العلمية السائدة في العصر الحديث، من جهتَي المنهجية والموضوع على حدٍّ سواء. وقد وجد تركيزهم على الموضوعية وتقييم المواقف على أساس قوة الأدلة صدًى في الخطاب النامي لنقد النصوص، الذي يناقشه **الفصل الثامن**، حيث نشهد علماء في نقد النص -مثل محمود [محمد] شاكر، وأحمد [محمد] شاكر- يخوضون في قضايا الصحّة والأصالة في مجابهة الإرث المعقّد للاستشراق، في ظل الهيمنة الأوروبية في السياسة والاقتصاد.

وفي الأخير، هذه كلمة عن مصطلحات هذا الكتاب وحدود البحث فيه. لقد سعيتُ -قدر الإمكان- إلى التقليل من استخدام التصنيفات العامة، اللهم إلّا في أضيق نطاقٍ، لغرض الوصف لا التقييم والحكم. ومن ثَمَّ، فالمراد بـ«**الإصلاحي**» هنا هو أيُّ شخص يسعى إلى إصلاح شيء ما، وليس بالضرورة أن يكون تقدميًا. و«**النزعة المدرسية**» هي ببساطة وصف لطريقة معيَّنة في التفقه والتعلُّم دون أي تعريض مبطن كما هو الحال في بعض الأحيان. وفكر «**العصر الحديث**»، وأهم ميزات هذا الفكر هي تهميش كتب التراث.

أما من الناحية الجغرافية، فقد أوجبت عليَّ طبيعة البحث في الوسط العلمي العربي الإسلامي وحركة الطباعة التركيزَ على قلب هذا الوسط الذي تركّزت فيه هذه الحركة لعدّة عقود، وبخاصة مصر وبلاد الشام والعراق. أما بالنسبة إلى المناطق الأقل تأثيرًا في المراحل الأولى، فقد أوليتها اهتمامًا جانبيًا فقط، كما أنني تجنّبت التعرُّض بشكل شبه كامل للطبعات والكتابات التي كانت بلغاتٍ غير العربية. وكذلك فأنا لم أتعرض **للطباعة الحجرية**، وهي تقنية لإعادة إنتاج المخطوطات ميكانيكيًا، هيمنت على صناعة الطباعة في الهند وإيران وشمال

إفريقيا، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؛ وذلك لأنها مجرَّد استمرار للتقاليد السابقة في نَسْخ الكتب، وتفتقر إلى سمات طباعة بالحرف المتحرك؛ مثل: وضوح النص، ووجود المحققين المتميزين، والقدرة على إصدار العديد من النسخ، مما جعلها -أي الطباعة بالحرف المتحرك- ذات قدرات متعدِّدة[١٢].

وفي الأخير، فإن الهدف من هذا الكتاب هو تتبُّع تطور خطابات العلماء المسلمين؛ ولذلك فإنني لا أتطرَّق إلى الممارسات والأفكار الدينية غير العلمية إلَّا بالقدر الذي تنعكس به على الساحة العلمية.

---

(١٢) انظر:

Messick, "On the Question of Lithography."

كان إنتاج المطبوعات الحجرية يجري بأعداد محدودة، وهي في العادة لا تحتوي على معلوماتٍ عن الكاتب أو ما يتعلَّق بالمنشور.

الفصل الأول
الكتب المنسيَّة

إن مجال كتب التراث العربي الإسلامي واسع ومتنوّع من ناحية التسلسل الزمني، وكذلك من ناحية التخصُّص، وكذلك من الناحية الجغرافية؛ فهو يمثل نصوصًا مكتوبة متداولة منذ القرنَيْن الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين، كانت تُكتَب في البداية على مواد خام، مثل الرَّق وورق البردي، ثم غلب نسخها على الورق، ابتداءً من منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ويتضمَّن هذا المجال أنواعًا من الكتابات ذات الطابع الديني، مثل: تفاسير القرآن، ومجموعات أحاديث النبي محمَّد [ﷺ]، والفقه الإسلامي، والعقيدة؛ كما يشمل أيضًا موضوعاتٍ أخرى، مثل: الفلسفة، والتاريخ، واللغة والنحو والمعاجم، والأدب النثري والشعر.

إن الأمر اللافت للنظر في هذا التراث، هو حجمه أولًا، حيث يضمُّ ملايين الكتب، وإن كان معظمها قد استسلم -بمرور الوقت- لألدِّ أعداء الكلمة المكتوبة؛ ألَا وهي الرطوبة والنار والحروب والأَرَضة والحظر. فعدد المخطوطات التي نجت من الحقبة الواقعة بين عامي ٧٠٠-١٤٠٠م -على سبيل المثال- إلى يومنا هذا، يُقدَّر بستمائة ألف مخطوط[1]. وبناءً عليه، فإن حجم مجموعة كتب التراث العربية الباقية يفوق ما تبقى من الكتب اليونانية واللاتينية مجتمعة، بأضعاف[2]. أما

(1) Bloom, *Paper before Print*, 93.

(٢) انظر:

Romanov, "Algorithmic Analysis," S245; Belinkov et al.

وللاطلاع على أهم المكتبات الرقمية للكتب العربية، انظر:

(http://shamela.ws), (https://iti-corpus.github.io)

وللاطلاع على المكتبات الرقمية للكتب اليونانية واللاتينية، انظر: =

السمة الثانية اللافتة في هذا التراث، فهي الاستمرارية في استخدام لغة الكتابة نفسها. فبينما نجد أنه من الصعب لمعظم الناطقين باللغة الإنجليزية فَهْم اللغة الإنجليزية الوسطى لتشوسر (Chaucer) في القرن الرابع عشر، في حين تشبه اللغة الإنجليزية القديمة لبيوولف في القرن العاشر لغة أجنبية بالنسبة إليهم، نجد أن اللغة العربية الفصحى لم تشهد سوى تغيير محدود منذ أن دُوِّن القرآن في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. ونتيجةً لذلك، يستطيع المتعلم العربي اليوم قراءةَ الكتب المكتوبة وفَهْمَها على امتداد تلك الحقبة. وأخيرًا، لا يتميز هذا التراث ببُعْده الزماني فحسب، بل يمتاز أيضًا ببُعْده الجغرافي، حيث يمتدُّ ويربط منطقة جغرافية هائلة، ينتشر بها عدد لا يُحصى من اللهجات المحلية، من منطقة الفولغا شمالًا، إلى الصحراء الكبرى في إفريقيا جنوبًا، ومن إسبانيا وموريتانيا غربًا، إلى آسيا الوسطى والهند شرقًا.

ونظرًا لاتساع هذا المحيط العلمي، فإن البحث فيه بنجاحٍ لمعرفة مَنْ كتب عن قضية معينة -على سبيل المثال- ثم تحديد موقع نسخة منها واقتنائها، يمكن أن يشكِّل تحديًا هائلًا حتى في يومنا هذا، بمكتباته البحثية الحديثة، وفهارسه المنهجية، وتوفُّر إمكانية البحث من خلال الإنترنت. فكيف كانت -إذن- حال الأوساط العلمية في القرون التي سبقت اعتماد الطباعة، في أوائل القرن التاسع عشر، حين كانت الكتب تُنسخ بخط اليد؟ وإلى أين كان على العلماء الذهاب من أجل العثور على الكتب والاطلاع عليها؟ وما الأدوات التي كانت متاحةً للحفاظ على مجموعة الكتب التراثية، وإعادة إنتاجها وتنظيمها؟

يسهُل تقسيم تاريخ ثقافة الكتاب العربي الإسلامي إلى مرحلتَيْن بسيطتَيْن: المخطوط والمطبوع، وتتميز كل مرحلة بخصائص متميزة وموحَّدة، إلا أن هناك مجموعةً من العوامل التي تضبط هذه الثقافة بطرقٍ أكثر دقةً، وتشمل هذه المجموعة القيود الاقتصادية والمؤسسية، والاتجاهات العلمية، والافتراضات الأساسية حول طبيعة المعرفة. ولكي نفهم لماذا فشت الطباعة في العالم العربي بالضبط في ذلك

= http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman

الوقت الذي فشت فيه، ولماذا كان لها تلك الأشكال والآثار التي كانت لها، يجب علينا أن نتمعَّن في السمات الفريدة للثقافة الفكرية الإسلامية قبل ثورة الطباعة، من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلاديَّيْن. فالسمة الأولى والأساسية لهذه الثقافة تتعلَّق بتوفر الكتب أو عدم توفرها.

فلو افترضنا -مثلًا- أن شخصًا من بغداد في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، أو من دمشق في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، استطاع أن ينتقل زمنيًّا إلى أوائل القرن التاسع عشر في الشرق الأوسط، فإنه سيجد أن عددًا كبيرًا من سمات الوسط العلمي هناك مألوفٌ لديه. فما زالت هناك حِلق طلاب العلم حول المعلمين، في ساحات المساجد الموقوفة والمدارس وأروقتها، يدرسون وينسخون الكتب المرقومة بخط اليد، مستخدمين الطرائق العتيقة في التلقي والتلقين المباشرين. ولكن الشيء الذي من شأنه أن يشدَّ انتباه هذا الزائر المفترض، هو النقص الهائل في الكتب المتوفرة. ففي حين أن بغداد ودمشق في القرون الوسطى -شأنها في ذلك شأن القاهرة وحلب وغيرها من المدن العربية- كانت لديها ثروة من المكتبات المزدهرة الموجودة في المساجد والمدارس الدينية وزوايا الصوفية والمدعمة ماليًّا من خلال الأوقاف الدائمة، فإن معظم هذه المؤسسات في المشرق العربي في القرن التاسع عشر أضحت مجرَّد ذكرياتٍ لما كانت عليه، أو اختفت تمامًا من الوجود، ولم تعُد محتوياتها متاحةً للعلماء أو العامَّة، ولم يبقَ غير صدى عظمة التراث البالي. وقد اعترف المؤرخ المصري الجبرتي (١٧٥٤-١٨٢٢ أو ١٨٢٥م) بذلك، فبعد أن بدأ كتابه **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** بسرد مجموعة من كنوز كتب التاريخ، قال:

> «قلت: وهذه صارت أسماء من غير مسميات؛ فإنَّا لم نَرَ من ذلك إلا بعض أجزاء بقيت في بعض خزائن كتب الأوقاف بالمدارس، مما تداولته أيدي الصحافيين وباعها القومة والمباشرون، ونُقلت إلى بلاد المغرب والسودان، ثم ذهبت بقايا البقايا في الفتن والحروب، وأخذ الفرنسيس ما وجدوه إلى بلادهم»[٣].

---

(٣) الجبرتي، **عجائب الآثار** (نشرة بولاق)، ج١، ص٦.

ويدعم هذا التقييم المُحزِن للجبرتي ما جاء في شهادات الزوّار الأوروبيين، فقد ذكر الرحالة الفرنسي قسطنطين فرانسوا دي تشاسيبوف (Constantin François de Chasseboeuf) (١٧٥٧-١٨٢٠م)، في رحلاته في مصر وسوريا في ثمانينيات القرن الثامن عشر، أن «الكتب بكل أنواعها نادرة للغاية، والسبب في ذلك جليّ؛ فالكتب في هذه البلدان مخطوطة، وكتابتها بالطبع بطيئة وصعبة ومُكلّفة، والعمل فيها لعدَّة أشهر لا ينتج سوى نسخة واحدة»[٤]. غير أن فرضية تشاسيبوف هذه بأن ندرة الكتب العربية تعود بشكل طبيعي إلى صعوبة إنتاج المخطوطات غير صحيحة[٥]. فقد لاحظ كذلك إتيين مارك كاترمير (Étienne Marc Quatremère) (١٧٨٢-١٨٥٧م) -وهو مستشرق فرنسي آخر- ندرةَ الكتب في الشرق الأوسط في أوائل القرن التاسع عشر، ولكنه كان -بخلاف تشاسيبوف- على دراية بالمعلومات التاريخية عن ثراء المكتبات في الألفية الأولى من تاريخ الإسلام، وهي مكتبات كانت مليئةً بالمخطوطات. وقد فسَّر كاترمير انهيار عالم الكتاب بالإشارة إلى سلسلة من الكوارث، من حروب وحرائق دمَّرت المكتبات الواسعة في العصر القديم، وبخاصة الدمار الذي أحدثه المغول في مكتبات بغداد عام ١٢٥٨م[٦]. وهذه الرواية هي التي كانت -وما زالت- قائمة ومتداولة، ولكنها تغفل عواملَ إضافية أخرى ذكرها الجبرتي، وهي عوامل وإن كانت خفيَّة، إلا أنها مساوية لها، أو أكثر منها قوةً.

---

(4) Chassebœuf, *Travels through Syria and Egypt*, 2:450.

(٥) للمزيد حول تجارة المخطوطات، انظر:

Shatzmiller, "Early Knowledge Economy."

(6) Quatremère, "Mémoire sur le goût des livres chez les Orientaux.

وقد انتقد كونراد هيرشلر رواية كاترمير بشكل دقيق، مشيرًا إلى أن الروايات التي تتحدَّث عن دمار شامل مبالغ فيها نوعًا ما (Written Word, 130). وعلى أي حال، فلا شكَّ في أن ثقافة المخطوطات مُعرضة إلى ضياع بعض الكتب، كما أنه لا شكَّ في أن أعمال التدمير كالتي حدثت مع الغزو المغولي في بغداد وما تبعه من انهيار في اقتصادات الحواضر الإسلامية قد أثرت سلبًا في مقتنياتها من الكتب.

تدفّق الكتب نحو أوروبا

لقد تمكّن واقع الهيمنة السياسية والاقتصادية الأوروبية في القرن التاسع عشر من بسطِ نفوذٍ مطلقٍ في مركز التعليم والإنتاج العلمي الإسلامي، وكانت الأراضي العربية موضعَ اهتمام الأوروبيين لأسباب متنوّعة، تشمل موقعها الاستراتيجي وإمكاناتها بوصفها سوقًا للمنتجات الصناعية، ولكنها مثّلت أيضًا مخزنًا لموروث علمي ثقافي لا يزال مجهولًا إلى حدٍّ كبير. فقد تمكّن المستشرقون الذين رافقوا نابليون في غزوه لمصر، في عام ١٧٩٨م، وكذلك جامعو الكتب، الذين كانوا في الغالب إداريين، أو قناصل للمستعمر، أو متعاونين معهم، تمكّنوا من جمع ثروات هائلة، وتحقيق مسيرة مهنية ناجحة، من خلال استحواذٍ منهجيٍّ واسع النطاق على المخطوطات العربية، لصالح مكتبات أوروبا، ثم أمريكا الشمالية[٧].

فعندما وصل الطبيب الألماني أولريش جاسبر سيتزن (Ulrich Jasper Seetzen)[٨] (١٧٦٧-١٨١١م) -وهو مغامر ومستشرق هاوٍ- إلى القاهرة عام ١٨٠٧م، شرع في القيام بما فعله سابقًا في الأناضول وسوريا، وهو شراء أكبر عدد ممكن من المخطوطات العربية، وإرسالها إلى سيّده، الأمير أوجست (August) في إمارة غوتا الألمانية، الذي أنشأ واحدةً من أكبر مجموعات المخطوطات العربية في أوروبا[٩]. ولكن سيتزن لاحظ أن حصوله «على المخطوطات واجه صعوبةً أكبر مما كنت أتوقع، فهناك أحد عشر بائعًا للكتب في سوق الخليلي، وهو أكثر مما

---

(٧) للمزيد عن جامعي الكتب العربية من الأوروبيين في القرنَيْن السابع عشر والثامن عشر، انظر:

Bevilacqua, Republic of Arabic Letters.

ولكن هؤلاء مجرّد هواة مقارنة بأقرانهم المتأخرين، انظر -على سبيل المثال- وصف طريقة عمل بول لوكاس (١٦٦٤-١٧٣٧م) في:

Dyab, D'Alep à Paris.

(٨) للمزيد عن سيتزن، انظر:

Stein, *Ulrich Jasper Seetzen*.

(9) Pertsch, *Die orientalischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*.

في حلب، ولكنهم يزعمون أن الفرنسيين أخذوا جميع المخطوطات، وأن سعر المخطوطات التي لا تزال متاحة أصبح مكلفًا للغاية بسبب ندرتها»[10].

وبالفعل، فقد أخذ المستشرقون الذين صاحبوا الحملة الفرنسية أعدادًا كبيرة من المخطوطات من القاهرة، فقد اعتنى جان جوزيف مارسيل (Jean-Joseph Marcel) (١٧٧٦-١٨٥٦م) -المتخصّص في اللغة العربية، والمسؤول عن المطبوعات العربية التي أنتجتها الحملة الفرنسية- بجمع المخطوطات التي عثر عليها في المباني التي دمَّرها الفرنسيون، ومن بينها جزء من الجامع الأزهر الذي قصفته المدفعية الفرنسية. كما أخذ من المسجد المركزي في القاهرة القديمة (الفسطاط) أجزاءً ثمينةً لمخطوطات تُعَدُّ من أقدم المصاحف الباقية[11]. ولكن على الرغم مما ذكر من أن الفرنسيين أخذوا من المباني التي دُمرت في القتال حمولة ثلاثين بعيرًا من المخطوطات، فقد تمكَّن سيتزن من الحصول على ١٥٧٤ مخطوطة وإرسالها في أقل من عامَيْن[12] (ولإيضاح الصورة: فإن دار الكتب المصرية في أوائل القرن العشرين، وبعد عقود من الاستحواذ المنهجي على المخطوطات، كانت لا تزال تمتلك أقل من ٢٠,٠٠٠ مخطوطة)[13]. إلا أنه كان عليه أن يرضخ لبعض العقبات، فعندما طلب إليه المستشرق المعروف جوزيف فون هامر بورجشتال (Joseph von Hammer-Purgstall) (١٧٧٤-١٨٥٦م) البحث عن نسخة من كتاب **الأغاني** الشهير، الذي كُتب في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، علم سيتزن من طريق أحد العلماء المصريين أنه لم تبق نسخة واحدة من هذا الكتاب في مصر، وأن الفرنسيين استولوا على آخر نسخة منه[14].

من طالع فهرس محتويات المكتبة الوطنية بباريس هاله ذلك

---

(10) Seetzen, *Reisen*, 3:165.

(11) هذه الأجزاء من المخطوطات موجودة الآن في سان بطرسبرغ، وهي جزء من المجموعة المدروسة في:

Déroche, La transmission écrite du Coran.

(12) Seetzen, *Reisen*, 3:386, 1:xli.

(13) سيد، دار الكتب المصرية، ص٣١. لا د/ أيمن فؤاد سيد

(14) Kilpatrick, *Making the Great Book of Songs*, 1; Hammer-Purgstall, *Erinnerungen und Briefe*, 2:826.



شكل (١-١): أولريش جاسبر سيتزن (Ulrich Jasper Seetzen). نقش تظليلي بواسطة ف. ك. بيروايلر (F. C. Bierweiler) من لوحة رسمها إ. ك. دونكر (E. C. Dunker)، نُشرت للمرة الأولى عام ١٨١٨م. تُنشر بإذنٍ من متحف ريجكس بأمستردام Rijksmuseum, Amsterdam.

كان سيتزن متخصصًا في جمع المخطوطات خبيرًا في ذلك؛ فعند زيارته لجامع عمرو في الفسطاط، وجد المزيد من شذرات المصاحف القديمة التي كان مارسيل قد أخذ جزءًا كبيرًا منها «لمتحفه الشرقي الصغير»(١٥). وعلى الفور، أدرك سيتزن قِدمها، فحاول رشوة قيّمات المسجد للسماح له بسرقتها، وعندما رفضن ذلك بسبب أنها جزء من وقف المسجد، عزا رفضهنّ إلى تعصبهنّ الديني(١٦). وعلى الرغم من ذلك، فيبدو أنه تمكّن من الحصول على دزينة أوراق من هذه الأجزاء،

(15) Déroche, *La transmission écrite du Coran*, 11.

(16) Seetzen, *Reisen*, 3:389-90.

أرسلها لاحقًا إلى ألمانيا[١٧]. وقد استخدم جان لوي أسيلين دي شرفيل (Jean Louis Asselin de Cherville) (١٧٧٢-١٨٢٢م) -نائب القنصل الفرنسي- نفوذَه السياسي للحصول على بقايا المخطوطات، بعدما نُبِّه إلى وجود أجزاء ثمينة منها، وقد انتهى المطاف بهذه الأجزاء بعد وفاته إلى ما يُعرف الآن بالمكتبة الوطنية الفرنسية بباريس (Bibliothèque nationale de France)[١٨].

ومن المُسهِمين المهمّين فيما تمتلكه المكتبة الوطنية الفرنسية من المخطوطات العربية: تشارلز هنري أوغست شيفر (Charles-Henri-Auguste Schefer) (١٨٢٠-١٨٩٨م)[١٩]. حيث خدم شيفر بين عامي ١٨٤٣-١٨٥٧م في السلك الدبلوماسي الفرنسي في عددٍ كبيرٍ من دول الشرق الأوسط، تمكّن خلالها من جمع أكثر من ٨٠٠ مخطوطة بالعربية والفارسية والتركية، انتهى مطاف ٢٥٠ مخطوطة عربية منها في المكتبة الوطنية الفرنسية، ويُعَدُّ بعضها من أنفس المخطوطات العربية المعروفة، مثل نسخة كتاب **مقامات الحريري**، التي كُتبت في القرن الثاني عشر[٢٠]. ويطابق هذا الاستيلاء الواسع النطاق على المخطوطات العربية من قِبَل القوات الفرنسية في مصر أعمال السلب التي قام بها البريطانيون في مكتبة المغول الإمبراطورية، في الهند عام ١٨٥٨م. فقد جرى أخذ أكثر من ٢٩٠٠ مخطوطة من المكتبة، بينها ٢٠٠ مخطوط فريد، وضمّها إلى مكتبة «مكتب الهند» (هي اليوم جزء من المكتبة البريطانية)[٢١].

ثم إن القناصل الأوروبيين الذين أقاموا في البلدان الإسلامية، التي كانت لا تزال مستقلة رسميًا، لم يلعبوا هناك دورًا سياسيًا واقتصاديًا مهمًا فحسب، بل

---

(17) Seidensticker, "How Arabic Manuscripts Moved," 80.

(18) Déroche, *La transmission écrite du Coran*, 14; Dehérain, "Asselin de Cherville."

(١٩) انظر:

Nasiri-Moghaddam, "Schefer."

(20) Paris: Bibliothèque nationale de France, Arabe 5847.

(21) Sims-Williams, "Arabic and Persian Collections of the India Office Library," 50; Seyller, "Inspection and Valuation of Manuscripts"; Mufti, *Forget English!*, 41-51.

استغلوا نفوذهم الكبير أيضًا لشراء المخطوطات العربية. وكان ذلك -في الغالب- بسبب اهتمامهم الشخصي بها، فغالبًا ما كانوا هم أنفسهم من المستشرقين، كما كان باستطاعتهم تحقيق ربحٍ كبيرٍ عند إعادة بيع هذه المخطوطات للمكتبات الثريَّة في أوروبا. ويُعَدُّ يوهان غوتفريد فيتزشتاين (Johann Gottfried Wetzstein) (١٨١٥-١٩٠٥م) مثالًا جيدًا على ذلك، فبعد دراسته للاهوت البروتستانتي واللغات السامية في ليبتسج على يد هاينريش ليبرشت فلايشر (Leberecht Fleischer) (١٨٠١-١٨٨٨م)، درَّس فيتزشتاين اللغة العربية في برلين، ثم عمل قنصلًا لبروسيا في دمشق، بين عامي ١٨٤٩-١٨٦١م، وخلال فترة عمله، اشترى أكثر من ٢٥٠٠ مخطوطة، باعها بعد ذلك للمكتبة الملكية في برلين ومكتبة الجامعة في توبنغن[٢٢]. وقد تضمَّنت هذه المخطوطات عددًا كبيرًا من النسخ الفريدة لكتبٍ كادت تُفقد، وكذا أجزاء من المصحف، كُتبت في عصر التابعين[٢٣]. كما رتَّب فيتزشتاين شراء جامعته في ليبتسج مكتبة كاملة، وهي مكتبة عائلة الرفاعي الدمشقية، التي كانت تحتوي على أكثر من ٤٥٠ مخطوطة. وقد تمكَّن من شرائها بعد أن تغلَّب بفارق ضئيل على مزايد آخر، وهو وكيل المستشرق ثيودور بريستون (Theodore Preston)، الذي كان يشغل منصب أستاذ في اللغة العربية (كرسي لورد ألمونر Lord Almoner)، في كامبريدج، بين عامي ١٨٥٥-١٨٧١م[٢٤].

---

(22) Klemm, *Refaiya 1853*, 21.

(٢٣) مثل جزء مخطوطة المصحف المشهورة الآن في مكتبة جامعة توبنغن

Ma VI 165: http://corpuscoranicum.de/handschriften/index/sure/17/vers/40?handschrift=107 (accessed July 8, 2019).

وقد تكلمت وسائل الإعلام عن هذا الاكتشاف، انظر على سبيل المثال:

"SensationsFund in Tübingen: Forscher entdecken uralten Koran aus Frühzeit des Islam," Focus, November 10, 2014, http://www.focus.de/wissen/mensch/geschichte/wissenschaft-koranhandschrift-aus-fruehzeit-des-islam-entdeckt_id_4263442.html

(24) Klemm, *Refaiya 1853*, 24.

كما عمل بعض القناصل الأوروبيين على تزويد المكتبة البريطانية في لندن بعددٍ كبيرٍ من المخطوطات، ومن بين هؤلاء ألفريد فون كريمر (Alfred von Kremer) (١٨٢٨-١٨٨٩م)، وهو مستشرق نمساوي شغل منصب نائب قنصل، ثم قنصل النمسا في القاهرة وبيروت، بين خمسينيات القرن التاسع عشر وأوائل السبعينيات. ففي عام ١٨٨٦م، باع المكتبة البريطانية ١٩٨ مجلدًا تضمُّ عددًا كبيرًا من الكتب النادرة. وأسهم فيها روبرت تايلور (Robert Taylor) (١٧٩٠-١٨٥٢م)، القنصل والوزير المقيم لشركة الهند الشرقية في بغداد، من عام ١٨٢٨م إلى عام ١٨٤٣م، بـ ٢٥٠ مجلدًا، وأضاف خَلفه هنري رولينسون (Henry Rawlinson) (١٨١٠-١٨٩٥م)، القنصل البريطاني في بغداد، من عام ١٨٤٣م إلى عام ١٨٥٥م، ٧٥ مجلدًا آخر[٢٥].

ونختم هذه الأمثلة بالمتحف الآسيوي في سان بطرسبورغ، الذي بدأ مجموعته الشهيرة من المخطوطات الإسلامية باقتناء سبعمائة مخطوطة من جوزيف روسو (Joseph Rousseau) (١٧٨٠-١٨٣١م)، وهو أحد أقارب جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau)، الذي كان قنصلًا لفرنسا في سوريا وبغداد. وبعد وفاة جان جوزيف مارسيل (Jean-Joseph Marcel)، باع ورثته مخطوطات المصاحف التي كانت بحوزته لسان بطرسبرغ St. Petersburg عام ١٨٦٤م[٢٦].

لقد أحدث تدفُّق عشرات الآلاف من المخطوطات العربية خارج العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر فرقًا كبيرًا في وسط الكتابة العربية. وقد لاحظ المستشرق المجري إجناز جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) (١٨٥٠-١٩٢١م) عام ١٨٧٤م، بعد إقامة طويلة في الشرق الأوسط وعودته إلى أوروبا، أن:

> «المخطوطات القيِّمة والمفيدة بحقٍّ تتزايد ندرتها في أسواق الكتب العربية؛ لأن الأوروبيين المولَعين بجمع الكتب نقلوها شيئًا

(25) Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 3:xiv; *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, v-vii.

(26) Daftary, *Fifty Years in the East*, 81; Déroche, *La transmission écrite du Coran*, 171.

فشيئًا لضمِّها إلى مجموعات الكتب الضخمة في أوروبا؛ ولهذا ينبغي أن نبحث عن المخطوطات ذات الأهمية العلمية -العربية منها على الأقل- في المتحف البريطاني أو المكتب الهندي في لندن، أو في «بودليان» في أكسفورد، أو في «رفاعية» في ليبتسج، أو في «ليغاتوم وارنريانوم Legatum Warnerianum» في ليدن، أو في مجموعات «شبرنجر-فيتزشتاين Sprenger-Wetzstein» و«بيترمان Petermann» في برلين، بدلًا من مكانها الأصلي. لقد نقلت الرغبة الأوروبية الشديدة في المعرفة -إلى جانب السخاء في الإنفاق- أقدمَ مصادر فقه اللغة العربية والعلوم الإسلامية وأهمَّها من وطنها الأصلي إلى [أوروبا]، حيث وجدت هذه الدراسات وطنًا جديدًا في العقود الماضية»(٢٧).

كان انتساخ الكتب في ثقافة المخطوطات يجري حسب الطلب فحسب، وعدد نسخ أي كتاب -وإن كان مشهورًا نسبيًّا- سيكون بالتأكيد متواضعًا مقارنةً بمعايير ثقافة الطباعة، فكلما كان العمل أكثر غموضًا، تأثَّر توفره بزوال نسخه، ولو بزوال عددٍ قليلٍ من نسخه. ولمَّا كان البحث الأوروبي ثم الأمريكي عن المخطوطات العربية يسعى وراء أقدم المخطوطات المتاحة خاصَّة، وهي التي لم يتبق منها سوى نسخ قليلة، فإن هذا السعي والنفوذ المالي والسياسي الذي كان وراءه، كل ذلك أدى إلى استنزافٍ كبيرٍ لكتب التراث(٢٨).

ويبدو أن عددًا كبيرًا من العلماء في وسط العالم العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، لم يفطنوا للتداعيات الكاملة لهذا الاستنزاف؛ وذلك لأن الكتب الأساسية المستخدمة في التدريس وقتها ظلَّت متاحةً على نطاق واسع، ولكنهم أعربوا عن احترام وحيرة في الوقت نفسِه في مواجهة السعي الأوروبي

(27) Mestyan, "Ignác Goldziher's Report," 454.

(٢٨) انتبه محمد راغب الطباخ أيضًا، سنة ١٩٣٧م، لدور المكتبات الأوروبية في استنزاف مخطوطات العالم العربي، وذلك في مقاله «دار الكتب في حلب قديمًا وحديثًا».

المتفانـي وراء المخطوطات العربية. فعندما كان سـيتزن يقيم في القاهرة، في بداية القـرن التاسـع عشـر، كان يلتقـي بعثمـان الميقاتـي بانتظـام، لمناقشـة الكثير من الموضوعات العلمية، ولا سـيما علم الفلك. ويذكر سـيتزن أن الميقاتي سـأله مرة «عمَّا يفعل الناس بالمخطوطات العربية في أوروبا ... وأكَّدت له أن جميع الكتب -ولا سـيما الجغرافية والتاريخية وكذلك الدينية- سـتُترجم بشـكل كُليّ أو جزئيّ وتُطبـع مـن أجل نشـرها وتوزيعها. وقد بدا ذلك غريبًا جدًّا له، فسـأل: «ولكن لأي غرض تريد أجزاء من كتبنا الدينية؟»[٢٩].

لا بدَّ أن الاستشراق -بوصفه محاولةً منهجيةً لمعرفة تاريخ وأفكار المجتمعات المتعلمة خارج أوروبا- كان يبدو شـيئًا مدهشًـا وغريبًا بلا هدف في الوقت نفسِـه، بالنسـبة إلـى أشـخاص مثل الميقاتي. بالطبع، كان هناك مبشـرون مـن عدَّة طوائف مسـيحية سعوا إلى كسب أتباع من المسـلمين، ومن ثَمَّ كان لديهم مصلحة أساسية في الفكر الإسلامي، ولكن من المؤكَّد أن معظم جامعي الكتب من المستشرقين لم يكونوا من المنتمين إلى هذه الفئة.

ففـي عـام ١٨٥٣م، حـدَّد النمسـاوي ألويـس شـبرنجر (Aloys Sprenger) (١٨١٣-١٨٩٣م) -أحد أكثر الأوروبيين شراهةً في جمع الكتب، والذي أصبحت مجموعتـه المهمَّـة مـن المخطوطات الآن جـزءًا من مكتبـة Staatsbibliothek في برلين- الأساس المنطقي لجمع الكتب العربية قائلًا:

«مـن المؤكَّـد أن البشـرية لـن تفقد الكثير فـي الفنـون والعلوم إذا دُمِّـرت جميع الكتب باللغات الشـرقية، فهي إن احتوت على شـيء، فإنهـا تحتوي على عدد قليـل من الحقائق الجديدة التي لا نعرفها في علـم الفلـك والطـب والرياضيـات والتاريـخ الطبيعـي، أو العلـوم الأخرى. وحتى في الشـعر والفلسـفة، فأعمالهـم لا تحتوي إلا على القليل من المشاعر أو الأفكار، التي يمكن أن تعجبنا أو قد نرغب في

(29) Seetzen, *Reisen*, 3:386-87.

تبنّيهـا. قبـل قـرن أو قرنَيْـن مـن الزمـان، اعتقـد النـاس أنهم لـو كان بإمكانهم فهم لغة الطيور، فإن هذه الطيور الزاهدة سوف تكشف لهم عـن مخابئ الكنـوز، وتعلّمهـم أسـرار الطبيعـة، وتفسّـر لهـم أهـم التسـاؤلات المتعلّقـة بالوجـود، وعلـى هـذا المنـوال سـار بعـض الأشـخاص فظنـوا أن كل علـمٍ تحت الشـمس محبـوس داخل تلك المخطوطـات الشـرقية القديمـة الجليلـة الشـكل. وقد نقـب كلٌّ من علماء الطبيعة والمستشـرقين في مجالاتهم الخاصة بهم، فما وجدوا شيئًا من الكنوز، ولكن كلا الطرفين جعل التربة خصبةً. فعلى الرغم مـن أن علمـاء الطبيعة لم يتعلموا أيَّ سِر من أحاديـث الطيور، فإنهم أسَّسـوا علمًا نبيلًا من خلال تشـريح أجسـادها ودراسـتها، والمقارنة بيـن وظائف أعضائهـا، ومراقبة عاداتها، ومتابعـة توزيعها الجغرافي. والإنسان أنبل من الطيور وأحقُّ منها بالدراسة، وفلسفة التاريخ أعلى مرتبـةً فـي البحث من فلسـفة الطبيعـة، فمعرفة أدب الشـرق تظهر لنا الإنسـان متجليًـا في إبداعه الخاص، في ظـل ظروف غامضة وخلال فترة أطول مما يظهره لنا الأدب الأوروبي»[30].

وبدلًا من تكرار المفاهيم السابقة عن حكمة الشرق التي يجب اكتشافها والتعلُّم منها، نجد أن شبرنجر يكشف النقاب عن مشروعٍ بديلٍ يرى أن بإمكان الكتب التي جُمعت أن تعيد بناء حضارة وإن لم تحو أيَّ مادة علمية مفيدة على الإطلاق. وهذه الحضـارة وإن كانـت أدنى مـن حضارة أوروبا فـي نظره، فإنه يمكن دراسـتها على نطـاقٍ تاريخـيٍّ أكبر مما هو ممكن في الحال الأوروبية. إن اسـتخدامه هنا للتشـبيه بتشريح الحيوانات له مدلولٌ خاصٌّ، يشي بتفسيرٍ جزئيٍّ لانزعاج العلماء المسلمين الذين واجهوا جامعي الكتب من المستشرقين. وعلى الرغم من أن هذا النشاط كان يهدف إلى إعادة بناء التراث الفكري الإسلامي بشكل شامل، فإنه لم ينظر إلى هذا التراث على أنه تراثٌ فكريٌّ حيٌّ يتنفَّس؛ فقد رأى جامعو الكتب هؤلاء في الكتب

(30) Sprenger, "Catalogues of Oriental Libraries," 535.

الشرقية مادة خامًا لبناء نسخة من الصرح الثقافي الإسلامي، محشوَّة ومُحنَّطة، من أجل وضعها في المتحف العقلي للفكر الأوروبي.

ومـن العبـارات التي يجترّها صيادو الكتب المستشـرقون في العالم الإسلامي الادعاءُ بأنهم كانوا ينقذون المخطوطات التي كانت على وشك التلف، وكان ذلك بمثابـة المعـادل الأكاديمي لنظريـة «عـبء الرجـل الأبيـض» (White Man's Burden)[٣١]. وهنا نجد شبرنجر يتذمر -مرةً أخرى- بأن المسلمين في وقته:

«يسـمحون لكتبهم بأن تتعفَّن وتلتهمها الأَرَضة ويتلفها الإهمال، وبالرغـم مـن أن المسـلم لا يمـزق كتابًا عمدًا ... فهم بشـكل عام لا يعطـون أيَّ قيمـة للكتب القديمة، والكتب التي تحتوي على الحقائق عمومًـا، ولا يقومـون بـأيِّ جهد للحفـاظ عليها، ومن ثَـمَّ فإنها تتلف سـريعًا. وتجـد في بعض مدن الشـرق أكياسًـا وأكياسًـا مـن الأوراق المأخوذة من أنفس المصنَّفات، التي من شأنها -لو كانت كاملةً- أن تشـغل مجتمع أوروبا المتعلِّم مدَّة ربع قرن. وفي ظل هذه الظروف، فـإن واجـب رعايـة إرث أشـقائنا الشـرقيين يقـع على عاتق الإنسـان الأوروبي المسـتنير، وكل من وجد فرصةً يجب عليه أن يحافظ على أكبر عدد ممكن من الكتب الجيدة»[٣٢].

وبالإضافـة إلى الإهمال الذي صوَّره شـبرنجر، تذرَّع المستشـرقون بتهديداتٍ أخـرى متنوِّعـة تواجههـا المخطوطـات العربيـة في بلدانهـا الأصلية. فقد استنكر سيتزن مشـكلات سـوء التخزيـن، كمـا روى جـان جوزيـف مارسـيل بطولـة إنقاذ المخطوطات العربية من النار التي نشـبت في الجامع الأزهر، بعد أن قام مواطنوه

---

(٣١) نظريـة عـبء الرجـل الأبيض: هي نظريـة عنصرية راجت في أوروبا في القرن التاسع عشر، وتنـصُّ على تفـوُّق العِرق الأبيـض على ما عـداه من الأعـراق. ومن ثَـمَّ أناطت بعنق الرجل الأبيض مهـام إكسـاب بقية الأعـراق التنوير والحضـارة والمدنيـة. وكانت هـذه النظرية بمثابة الأساس الأخلاقي المبرر للاستعمار. (المترجم)

(32) Sprenger, *Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*, v.

من الجنود الفرنسيين بقصفه[٣٣]، وكيف قام في الفسطاط بإنقاذ مصحف مخطوط من الإهمال والرطوبة، على الرغم من أنه ظلَّ قيد الاستخدام في المكان نفسِه أكثر من ألف عام على الأرجح[٣٤]. وبطبيعة الحال، فإن موضوع الإنقاذ ليس خاصًا باقتناء المخطوطات العربية فحسب، فهو موجود أيضًا -على سبيل المثال- في الحكاية المذهلة التي ذكرها قسطنطين فون تيشندورف (Constantin von Tischendorf) عام ١٨٤٤م عن إنقاذ المخطوطة السينائية Codex Sinaiticus[٣٥] من الرهبان في مصر، وهي واحدة من أقدم نسخ العهد الجديد وأكثرها أصالةً، زاعمًا أنهم كانوا على وشك حرقها، رغم أنهم حرصوا على الحفاظ عليها مدَّة ١٥٠٠ سنة[٣٦]!

إنه لمن العجب أن تتجاهل الدراسات الغربية -عن عمدٍ- نشأة مجموعات كتب الثقافات الأخرى، التي جُمعت في مكتبات أوروبا خلال حمَّى السعي وراء الكنوز في القرن التاسع عشر. ولقد سبق لي أن أشرتُ إلى استعداد سيتزن وشيرفيل لسرقة المخطوطات من المكتبات الموقوفة (وقد أعرب سيتزن صراحةً عن استعداده لشراء الكتب المسروقة في رسالة إلى هامر بورجستال Hammer-Purgstall)[٣٧]، ثم إن وفرة أختام الأوقاف في المخطوطات المحفوظة في المكتبات الغربية تشير إلى أن قلّة الوازع الأخلاقي لديهما لم تكن بأيِّ حال من الأحوال شيئًا استثنائيًا. وبالفعل، فقد ذكر المؤرخ السوري محمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣م) أن القنصل البروسي فيتزشتاين (Wetzstein) وظف وكيلًا

---

(٣٣) تاجر، حركة الترجمة، ص١٥.

(34) Tillier, review of Déroche, *La transmission écrite du Coran*, 112-13.

(٣٥) الكتاب السينائي أو المخطوطة السينائية: من أنفس نسخ العهد الجديد وأقدمها، أهداها قسطنطين إلى قيصر روسيا، ثم اشتراها المتحف البريطاني عقب قيام الثورة البلشفية بمبلغ ١٠٠ ألف جنيه إسترليني بعد أن فُتح باب التبرعات لاستكمال هذا المبلغ الذي كان آنذاك فوق طاقة المتحف. (المترجم)

(36) Parker, *Codex Sinaiticus*, 130; Soskice, *Sisters of Sinai*, 119-22.

(37) Hammer-Purgstall, *Erinnerungen und Briefe*, 2:828.

محليًا كان يقوم بسـرقة الكتب من المكتبات الخاصة والموقوفة في دمشـق بشـكل منتظم[٣٨].

وعلـى كل حـال، فإن معظـم المخطـوطات التي تدفَّقت على أوروبا من الشـرق الأوسـط في هذه الفترة كانت تُباع -بلا شـكٍّ- عن طيب خاطر (وإن لـم يكن ذلك قانونيًـا دائمًـا) من قِبَل مالكيها. وهناك حالة اسـتثنائية، وهي حالـة العالـم المصري أميـن المدنـي الحلواني (المتوفى ١٨٩٨م)، الذي سـافر عـام ١٨٨٣م إلى معرض الاسـتعمار والتصديـر الدولـي فـي أمسـتردام، بهـدف صريـح وواضـح، هـو بيـع المخطـوطـات العربيـة لهواة جمـع الكتب الأوروبيين. وعندما لـم يجد المدني أيَّ مشـترين فـي أمسـتردام، نقـل بضاعتـه إلـى مدينة ليـدن القريبـة، حيـث كان مؤتمر المستشرقين السادس قائمًا، وتمكَّن المدني من بيع ٦٦٤ من مخطوطاته لدار بريل للنشـر (Brill)[٣٩]، بعـد وسـاطة الكونـت السـويدي كارلـو لاندبـرج (Carlo Landberg) (١٨٤٨-١٩٢٤م)، الـذي كان خبيـرًا فـي تجـارة المخطوطات. وقد باعـت بريـل هـذه المخطوطات فيما بعـد لمكتبة جامعـة ليدن، كمـا باعت ١١٧١ مخطوطـة أخرى حصلت عليها من المدني لاحقًا لجامع الكتب الأمريكي روبرت غاريـت (Robert Garrett) (١٨٧٥-١٩٦١م)، الـذي تبـرع بهـا لاحقًـا لجامعـة برينستون Princeton University[٤٠]. ويبدو أن الدافع وراء قرار المدني بيع هذه المخطوطات كان بسـبب مشـكلات مالية شخصية ألمَّت به، وقد يكون أيضًا لتأثُّره بلقـاء جَمَعـه بلاندبـرج الـذي أخبـره بالقيمـة المالية التي قـد يحصل عليهـا مقابل مجموعة المخطوطات التي يمتلكها[٤١].

---

(٣٨) كرد علي، خطط الشام، ج٦، ص١٩٣.

(٣٩) قائمة هذه المخطوطات موجودة في:

Landberg, *Catalogue de manuscrits arabes.*

(40) Hitti, Faris, and 'Abd al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection*, iii.

(41) Schwartz, "Eastern Scholar's Engagement"; Roman, *Development of Islamic Library Collections*, 121, 174-75.



شكل (١-٢): قيد الوقف على شذرة من مصحف محفوظ في المكتبة الوطنية الفرنسية، MS Arabe 351, fol. 230r بباريس. مكتوب في الهامش: «حبس موقوف محرم مؤبد في الجامع العتيق لا يحل لأحد أن يعيره ولا يبدله ولا يبيعه ولا يهبه ولا يورثه حتى يرث الله الأرض ومن عليها». تُنشر بإذنٍ من مكتبة فرنسا الوطنية.

إن المكتبات الأوروبية في القرن التاسع عشر كانت على استعدادٍ لدفع مبالغ مالية هائلة، لزيادة مجموعاتها من المخطوطات العربية، مما حوّل عددًا كبيرًا من المستشرقين المذكورين سابقًا إلى أثرياء، فكان هذا حافزًا آخر بالإضافة إلى دوافعهم الأخرى. ولعل أكثر الشواهد إثارةً للدهشة على تعطُّش هذه المكتبات للكتب العربية، هو سعي مكتبة ولاية بافاريا عام ١٨٥٨م إلى الحصول على مجموعة كتب المستشرق الفرنسي كواتريمر (Quatremère)، التي كانت تتألَّف من ١٢٥٠ مخطوطة ونحو ٣٠ ألف كتاب مطبوع. ولتمويل عملية الشراء، باعت المكتبة جزءًا كبيرًا من مجموعتها الموجودة، ومن ضمنها نسختها من إنجيل

غوتنبرغ (Gutenberg Bible)(٤٢). وفي عام ١٨٨٤م، اشترت مكتبة Staatsbibliothek في برلين ١٠٥٢ جزءًا من المخطوطات العربية من لاندبرج (الذي ربما حصل عليها أصلًا من المدني) بمبلغ مذهل قدره ٠٠٠ , ٧٠ مارك، أي ما يعادل راتب عامل ألماني عادي لقرن من الزمان في ذلك الوقت(٤٣).

تراجع المكتبات التقليدية

لم يكن أسلوب السطو على القبور لبعض مشتري الكتب المستشرقين، الذي كان يغذيه المشروع الفكري لإعادة بناء الصرح الفكري الإسلامي، واحتمال تحقيق ثروة بوصفهم وكلاء فعليين عن المكتبات الأوروبية، لم يكن السبب الوحيد في عملية استنزاف مكتبات المخطوطات في العالم الإسلامي، ولا سيما في بلدان المشرق العربي(٤٤). فقد كان هناك سبب آخر، وهو الضعف الشديد الذي أصاب مراكز ثقافة الكتاب المحليَّة. فقد كانت المكتبات التقليدية العامة في العالم العربي، بعد الفتوحات المغولية وقبل إنشاء المكتبات الحديثة، في القرن التاسع عشر، عبارةً عن حيز صغير نوعًا ما، وتتبع -في الغالب- وقف مدرسة أو مسجد أو زاوية صوفية(٤٥)، كما أنها لم تكن تطمح إلى الشمولية. نعم في القرون الأولى من ثقافة الكتب الإسلامية، كان هناك مكتبات القصور، التي كان الهدف منها احتواء جميع الكتب المتاحة، أو تلك المكتوبة باللغة العربية على الأقل،

---

(42) Rebhan, *Die Wunder der Schöpfung*, 19-22; Roman, *Development of Islamic Library Collections*, 117.

(43) Ahlwardt, *Kurzes Verzeichniss der Landbergsc'hen Sammlung*, iii.

ولمراجعة مرتبات العمال في ذلك الوقت، انظر:

Hoffmann, Grumbach, and Hesse, *Das Wachstum der deutschen Wirtschaft*, 468-71.

(٤٤) لم تلق مكتبات العاصمة العثمانية المصير نفسَه الذي لاقته نظيراتها في العالم العربي، كما سأوضحه لاحقًا في هذا الفصل.

(45) Behrens-Abouseif, *Book in Mamluk Egypt*, 19-28.

ويذكر أنها كانت تضمُّ مئات الآلاف -إن لم يكن الملايين- من الكتب. ولكن الوصول إلى هذه المكتبات كان محظورًا، فهي مغلقة في وجه أيّ شخص من خارج القصر(٤٦). أما المكتبات النموذجية في القرن التاسع عشر، فهي مثل تلك التي وصفها الكاتب والدبلوماسي البريطاني أندرو أرشيبالد باتون (Andrew Archibald Paton) (١٨١١-١٨٧٤م)، الذي زار مكتبة المدرسة الأحمدية في حلب في أربعينيات القرن التاسع عشر:

«ثم جاؤوا بمفتاح هائل ودخلنا المدرسة. كانت الساحة الأولى تضمُّ قبور مؤسس المدرسة وعائلته، أما الساحة الداخلية فكانت محاطةً بأروقة مفروشة بالحصير، تُلقى الدروس فيها عندما يكون الطقس جميلًا، وفي فصل الشتاء تكون الدراسة في الغرف المفتوحة عليها، وتتوسط الساحة نافورة من الرخام. وبعد أن خلعنا أحذيتنا، دخلنا مسجدًا صغيرًا، ثم مررنا عبر حجرة داخلية، لنجد أنفسنا عند باب المكتبة وستارها ... هذه المكتبة هي الأفضل في سوريا، ولكن لا ينبغي للقارئ المحترم أن يتصور أنها مكتبة بودليان Bodleian، أو مكتبة دو روا Bibliothèque du Roi، بل ربما هي أشبه شيء بالمجاز المُفضي إلى الرواق المظلم الذي يدرس فيه طالب الحقوق (bencher) في نزل لينكولن Lincoln's Inn. كانت غرفة عادية الحجم وعلى مدّ جدرانها صناديق كبيرة من الكتب المكدّس بعضها على بعض، وعناوينها مكتوبة بالحبر بحروف كبيرة على حواف الكتب ... ولمّا سألت القيّم عن مكان غرفة القراءة، أشار إلى أروقة الساحة المربعة التي اجتزنا بها ... لقد وُعِدت بفهرس للكتب الموجودة في هذه المكتبة مقابل مكافأة سخيّة للناسخ، إلا أنني لم أحصل عليه أبدًا رغم سؤالي عنه مرارًا وتكرارًا بعد ذلك»(٤٧).

(46) Hirschler, *Written Word*, 129.

(47) Paton, *Modern Syrians*, 238-39.

وعندما فُهرست مكتبة الأحمدية بعد نصف قرن من تلك الزيارة، ظهر أنها كانت تحتوي على حوالي ١٤٠٠ كتاب في حوالي ٣٠٠٠ مجلد[٤٨]. ويجعلنا هذا العدد المرتفع نسبيًا نظن أن بقاء هذه الكتب في المكتبة يرجع -ولو جزئيًا على الأقل- إلى النجاح في حجب المعلومات عنها عن أشخاص مثل باتون.

ولكن هذا النجاح في الحفاظ على مقتنيات مكتبة الأحمدية، في القرن التاسع عشر من قِبَل القيّمين عليها، الذين كانوا في زمن باتون لا يزالون من نَسْلِ مؤسسها، لم يكن في المدارس كلها؛ فكثير من مقتنيات المدارس الأخرى اختفى مع مرور الزمن، وغالبًا ما اقترن هذا باختفاء المدارس ذاتها. وقد وثّق السياسي والمؤرخ المصري علي مبارك (١٨٢٣ أو ١٨٢٤-١٨٩٣م) لاختفاء المدرسة -المستودع الرئيس للكتب في الشرق الأوسط قبل العصر الحديث- بالتفصيل، وذلك في كتابه الضخم عن خطط القاهرة، فتناول وضع مؤسسات التعليم في القاهرة في أيامه -التي وصفها المقريزي (المتوفى ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م) مؤرخ القرن الخامس عشر- فوجد أن المدارس السبعين كلها التي ذكرها المقريزي -باستثناء الأزهر- قد توقفت عن وظيفتها التعليمية لتبقى مجرَّد مكان لتأدية الصلاة، وأعرب مبارك عن أسفه لفقدان المؤسسات المُكرَّسة للتعليم، التي كانت تقدّم أجورًا للقائمين عليها، وعزا انهيارها إلى ما لحق أوقافها من التغيرات والأطماع التي لم تجد لها رادعًا. ويقول إنه بين القرنَيْن الخامس عشر والثامن عشر:

> «قد أُهمل أمر المدارس وامتدَّت أيدي الأطماع إلى أوقافها وتصرَّف فيها النظَّار على خلاف شروط وقفها، وامتنع الصرف على المدرسين والطلبة والخدمة؛ فأخذوا في مفارقتها، وصار ذلك يزيد كل سنة عمّا قبلها لكثرة الاضطرابات الحاصلة بالبلاد حتى انقطع التدريس فيها بالكلية وبيعت كتبها وانتهبت»[٤٩].

---

(٤٨) مصري، المكتبة الوقفية في حلب، ص٧.

(٤٩) مبارك، الخطط، ج١، ص٨٧-٨٨. انظر أيضًا:

Paton, *History of the Egyptian Revolution*, 2:462.

إن اختفاء المدارس والمؤسسات الأخرى، التي كانت تحتوي على مكتبات شبه عامَّة في هذه الفترة الزمنية، كان مقرونًا بشكل مباشر بتوطيد الحكم العثماني في سوريا ومصر. فبعد الفتح العثماني لهذه البلاد عام ١٥١٧م، انتقل المركز السياسي والاقتصادي للمنطقة إلى إستانبول، فنقص عندها دور المركزَيْن السابقَيْن للثقافة العربية، القاهرة ودمشق، اللتين تحوَّلتا إلى مجرَّد عواصم إقليمية. وقد أدى هذا إلى نزوح المواهب والموارد من هذه المقاطعات، مما تسبَّب في فتورٍ حادٍّ أصاب أسباب التعليم الرفيع في الحواضر العربية القديمة. ومع انتقال السلطة السياسية، تحوَّلت اللغة الأساسية للإدارة -في الإمبراطوريات الثلاث الكبرى: العثمانية والصفوية ومغول الهند- من العربية إلى اللغتَيْن التركية والفارسية. كما بدأت طبقات الكُتَّاب، التي كانت محركًا حيويًّا للثقافة العربية المكتوبة منذ كُتَّاب البلاط المشهورين، مثل عبد الحميد الكاتب وابن المقفع في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، بدأت في تفضيل التركية والفارسية في إنتاجها الأدبي، وهو اتجاه استمرَّ حتى القرن التاسع عشر، وشمل أيضًا علماء الدين في المناطق غير الناطقة بالعربية، الذين كانت كتاباتهم بغير العربية في تزايد.

وقد أسفرت هذه التحولات عن تراجعٍ في دعم المؤسسات للتعليم الإسلامي العربي، فلم يظهر سوى القليل من مراكز التعليم الجديدة، بل إنها أثَّرت حتى في المراكز التي كان لها وقف، فالوقف وإن كان الغرض منه من الناحية النظرية هو استمرارية الموقوف عليه، ففي الواقع قد يحصل غير ذلك؛ فقد تتدهور حال الموقوف عليه عندما يتعثَّر مصدر الدَّخل، بسبب الأسعار الزراعية غير المناسبة مثلًا، أو التدهور الاقتصادي[٥٠]، أو عندما تكون تكاليف تجديده عاليةً بحيث لا يكفي هذا الدخل لدفعها. وفي حين يمكن للبناء أن يدوم دون تجديدات، فإن الورق القديم كان دائمًا عرضةً لخطر التلف، بسبب الأكسدة والأَرَضة؛ لذا كان لا

(٥٠) كان عدد سكان مصر سنة ١٨٠٠م نصف ما كان عليه في العصور القديمة، وذلك بسبب الطواعين والأزمات الاقتصادية المتكررة. انظر:

McCarthy, "Nineteenth-Century Egyptian Population," 1.

بدَّ من الإشراف المستمر على مجموعات الكتب وإعادة نَسْخها بانتظام[٥١]. وهذا ما جعل استمرار وجود قائمين على هذه المكتبات أمرًا ضروريًا لعملها، ولكن دخلهم كان محفوفًا بالمخاطر وغالبًا ما كان يعتمد على هباتٍ أخرى إضافية إلى الوقف الأصلي[٥٢]. ثم إن السهولة النسبية في تحويل الكتب إلى أموال جعلها أول ضحية عند نقص المدخول من الهبات، وعندما يكثر الاختلاس أوقات الاضطرابات السياسية وما يصاحب ذلك من تقاعس السلطات عن الرقابة على الأوقاف.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الواقف الأصلي كثيرًا ما يعيّن ذريته للإشراف على الوقف، مما قد يُشعرهم لاحقًا بأن لهم الحقَّ في التصرف فيه، فيقودهم ذلك -في كثيرٍ من الأحيان- إلى إحداث تغييرٍ كبيرٍ في طبيعة الوقف؛ كاستبدال وقف آخر به مثلًا (والاستبدال تصرُّف فيه ما فيه من الخلاف الفقهي، ولكنه إجراء شرعيٌّ مع ذلك). فعلى سبيل المثال، قررت عائلة الرفاعي المذكورة سابقًا -في منتصف القرن التاسع عشر في دمشق- استبدال بستان بالمكتبة التي أوقفها جدُّ العائلة قبل قرن من الزمان، ولكن العائلة باعت المكتبة في وقت لاحق لولاية ساكسونيا الألمانية عام ١٨٥٣م، بضعف قيمة البستان، فكان الاستبدال مربحًا للغاية[٥٣].

لم يكن تهالُك المكتبات هذا يسير دائمًا في اتجاه واحد، فقد استمرت المكتبات المهمَّة في الحفاظ على قائمين ومسؤولين حافظوا على مقتنياتها وقاموا بتجديد مرافقها، مثل خليل بن محمد المغربي (المتوفى ١٧٦٣م)، الذي أعاد تنظيم مكتبة مسجد المؤيد في القاهرة وحافظ على مقتنياتها من الضياع، ولكن غياب الرقابة الفعَّالة كان يعني أن بإمكان الموظف الفاسد نَهْب مقتنيات المكتبة بسهولة نسبيًا، كما حدث لمكتبة المؤيد هذه بعد المغربي[٥٤].

---

(51) Bagnall, "Alexandria: Library of Dreams," 358-59.

(٥٢) انظر -على سبيل المثال- الوقف الذي منحه بشير آغا عبد العزيز إلى قيّم المكتبة في إحدى مكتبات الأزهر، وانظر:

Crecelius, "Awqaf of al-Hajj Bashir Agha," 294.

(53) Liebrenz, "Die Rifā'īya," 268.

(٥٤) الجبرتي، عجائب الآثار (نشرة بولاق)، ج١، ص٢٦٢؛ بنت الشاطئ، تراثنا، ص٣٩.

ولعل من أوضح الأمثلة التي يمكن ضربها على تراجع المكتبات في العالم العربي: مكتبة مدرسة المحمودية في القاهرة، التي أوقفها أحد أعيان أمراء المماليك في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي بعد أن اشترى مكتبة العائلة العلمية الشهيرة، عائلة ابن جماعة. كانت هذه المكتبة كبيرة نسبيًا، حيث احتوت على نحو أربعة آلاف مجلد، وكانت مضرب الأمثال في جودة مقتنياتها، والنسبة الهائلة للنسخ القديمة فيها، التي تضمَّنت عددًا كبيرًا من النسخ بخطِّ مؤلفيها[٥٥]. كما أن وثيقة الوقف فيها قد شدَّدت على أنه لا يُسمح بنقل أيٍّ من مقتنياتها لمنع فقدان هذه الكتب الثمينة. ولكن في حين نقرأ أنها كانت متكاملة في زمن السيوطي الذي توفي سنة ٩١١هـ/ ١٥٠٥م، نجد أنه عندما نُقلت مقتنياتها إلى دار الكتب المصرية، في أواخر القرن التاسع عشر، لم يُعثر فيها إلا على ثمانية وخمسين كتابًا، أي أقل من ١,٥ في المائة من المقتنيات الأصلية للمكتبة[٥٦]. وقد وصف أحد المعاصرين عملية نهب «الكتب النفيسة التي في المدرسة المحمودية والمؤيدية والصرغتمشية، وغير ذلك من المدارس»[٥٧] وسط حال الفوضى، التي أعقبت دخول العثمانيين القاهرة. ويمكن العثور على عددٍ كبيرٍ من هذه الأعمال المفقودة اليوم في مكتبات إستانبول، بعد أن جُلبت إلى هناك إمَّا بوصفها غنيمة أو من ممتلكات الفتح العثماني، أو بعد أن بيعت مع مرور الزمن[٥٨]. فمخطوطة مختصر البويطي -مثلًا-

---

(٥٥) لمزيد عن المكتبات في العصر المملوكي بشكل عام، انظر: النشار، تاريخ المكتبات في مصر؛ BehrensAbouseif, *Book in Mamluk Egypt*, 46-50. ولمزيد عن مكتبة المحمودية بشكل خاص، انظر: النشار، تاريخ المكتبات في مصر، ص٢٨٣-٢٨٧. يقوم كايل وينتر ستونر Kyle Wynter-Stoner حاليًا بإعداد دراسة عن مكتبة المحمودية في رسالته الجامعية بجامعة شيكاغو.

(٥٦) سيد، نصان قديمان في إعارة الكتب، ص١٢٩.

(٥٧) ابن إياس، بدائع الزهور، ج٥، ص١٧٩.

(٥٨) سيد، دار الكتب المصرية، ص١٦-١٧. ولملاحظات جان جاست ويتكام Jan Just Witkam حول هذا الموضوع، انظر أيضًا: Witkam, "Philologist's Stone," 36.

كتاب تاريخ الطبري هو مثال لكتب مدرسة المحمودية الموجودة الآن خارج مصر، بحيث توجد مجلدات منه في مكتبة طوب قابي سراي في إستانبول (MS Ahmet III 2929)، وفي مكتبة Staatsbibliothek في برلين (MS Sprenger 41). والشكر لكايل وينترستون على هذه المعلومات.

التي تعود إلى القرن الثالث عشر، والتي وصفناها في مقدمة هذا الكتاب، تحتوي على إيماءاتٍ إلى مالكيها تعطينا لمحةً عن الطريق التي سلكتها حتى الوصول إلى مكتبة السليمانية في إستانبول[٥٩]. فالظاهر أنها نُسخت أولًا لعالم سوري كان يدرس في مصر، اسمه أبو نصر فُتوح الخويي الساماني (المتوفى ٦٣٤هـ/ ١٢٣٧م)[٦٠]، ونجد أنها كانت بحوزة عائلة قاضي عجلون العلمية في مصر في القرن الخامس العشر[٦١]، وبحلول القرن الثامن عشر، كانت قد استقرت في إستانبول، حيث أصبحت جزءًا من المكتبة الخاصة لأعلى مسؤول ديني في الإمبراطورية العثمانية، شيخ الإسلام داماد زاده (١٦٦٥-١٧٤٢م)، قبل أن تُلحق بمكتبة مراد مولا، التي تحمل اسم مؤسسها، حفيد داماد زاده. وفي الأخير، نُقلت مع مقتنيات مكتبة مراد مُلا إلى مكتبة السليمانية[٦٢]، بعد تضرُّر مكتبة مراد ملا في زلزال عام ١٩٩٩م المدمر.

وقد صدمت هذه الحالة المتردية لمكتبات مصر الرحالةَ العثماني أوليا جلبي (توفي بعد ١٠٩٥هـ/ ١٦٨٤م)، الذي زار الإسكندرية عام ١٦٧٢م، بعد عقدٍ من زيارته لمكتبة كاتدرائية القديس ستيفن في فيينا، فيقول:

«[في فيينا] يقوم سبعون أو ثمانون خادمًا بكنس المكتبة، ونفض الغبار عن الكتب مرةً في الأسبوع، أما عندنا في الإسكندرية فهناك مسجد كبير يُعرف باسم جامع العطارين يدعمه عدد كبير من المؤسسات الخيرية، تشمل مئات المحلات التجارية والخانات والحمامات والمخازن، ولكن المسجد نفسه مصاب بالدمار،

---

(٥٩) البويطي، مختصر، مخطوطة السليمانية، وجه الورقة الأولى.

(٦٠) لمزيد عن الساماني، انظر: ابن الصابوني، **تكملة إكمال الإكمال**، ص٢٢٤-٢٢٥.

(٦١) كانت عائلة قاضي عجلون عائلة علمية سورية مصرية ذات مكانة علمية عالية في القرنَيْن الرابع عشر والخامس عشر. وقد يكون صاحب هذه المخطوطة هو أبو الفضل محمد بن عبد الله بن قاضي عجلون (المتوفى ٨٧٦هـ/ ١٤٧٢م)، انظر: حاجي خليفة، **سلم الوصول**، ج٣، ص١٥٨.

(62) Erünsal, “Murad Molla.”

ومكتبته التي تضمُّ الآلاف من المجلدات المهمّة التي تشمل مصاحف لا تُقدَّر بثمن، منسوخة بخطوط ياقوت المستعصمي وعبد الله القريمي، وشمس الله جمروي، والشيخ جوشي، متروكة تحت رحمة المطر للتعفُّن»(٦٣).

وفي حين تقلّصت محتويات مكتبات البلاد العربية، التي كان يُضرب بها المثل من حيثُ تنوُّعها، بسبب سوء الإدارة والإهمال والسرقة، نجد أن المكتبات الجديدة القليلة التي تأسَّست هناك في العهد العثماني كانت متواضعة، سواء في ذلك المكتبات العامة أو الخاصة. فالمكتبة الخاصة التي أنشأها تاجر الكتب أحمد الرباط (توفي بعد ١٨٢٠م) في دمشق في ثمانينات القرن الثامن عشر، لم يكن فيها -أيام أوجها- سوى بضع مئات من الكتب(٦٤). كما أن مكتبة محمد بك أبي الذهب (المتوفى ١٧٧٥م) الجديدة في القاهرة لم تحو إلا أقل من خمسمائة كتاب، وقد اضطرت إلى وقف معظم نشاطها في غضون سنواتٍ قليلة بسبب التصرف في إيراداتها خلاف شرط الواقف(٦٥).

إن ما آلت إليه مكتبات الولايات العثمانية الناطقة بالعربية مقارنةً بمركز الحكم العثماني، يتجلَّى بوضوحٍ في الفهارس اليدوية، غير الرسمية، لمخطوطات مصر وسوريا ورودس وإستانبول، التي جمعتها المكتبة الملكية في فيينا، ونشرها غوستاف فلوجل (Gustav Flügel) عام ١٨٥٨م(٦٦). فقد احتوت على أقل من أربعين صفحة لمخطوطات مصر وسوريا، بينما خصّصت أكثر من خمسمائة صفحة للمخطوطات الموجودة في إستانبول (واليوم، تضمُّ مكتبة السليمانية

---

(63) Evliya Çelebi, *Ottoman Traveller*, 230.

(64) Liebrenz, "Library of Aḥmad al-Rabbāṭ," 21.

وبالمقابل، فإن إستانبول شهدت في القرن الثامن عشر موجة من المكتبات الجديدة، انظر:
Erünsal, *Ottoman Libraries*, chap. 4.

(65) Crecelius, "Waqf of Muhammad Bey Abu al-Dhahab," 70, 74.

(٦٦) حاجي خليفة، كشف الظنون (نشرة فلوجل)، ج٧.

حوالي تسعين ألف مخطوطة عربية، في حين تضمُّ دار الكتب المصرية حوالي ستين ألف مخطوطة، ولكن تشير التقديرات إلى أن مقتنيات هذه الأخيرة قد تضاعفت ثلاث مرات على مدى القرن العشرين)(٦٧). ولا يمكن تفسير هذا التباين في الكميَّة بأفضلية التنظيم في مكتبات إستانبول، أو سهولة وصول الزوَّار الأوروبيين إليها؛ فمجموعات الكتب في مكتبات اليمن المعزولة نسبيًّا كان حالها أفضل من نظيراتها في مصر والشام(٦٨). ولم يطلع على هذه المجموعات سوى عدد قليل من علماء مصر والشام.

ظهور المكتبات الحديثة

بدأ العلماء العرب -قرب منتصف القرن التاسع عشر- يدقون ناقوس الخطر بشأن نهب تراث أوطانهم الأدبي، فقد لاحظ المؤلف والناشر الشامي أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ أو ١٨٠٥-١٨٨٧م) آثار تأجُّج حمَّى شراء الكتب عند هواة جمع الكتب الأجانب، في خمسينيات القرن التاسع عشر، وإن كان قد أصرَّ -بتحدٍّ- على أن الإفقار المادي لخزائن الكتب في البلاد العربية لم يُضعف المعرفة

(٦٧) للمزيد عن السليمانية، انظر:

"Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi."

وللمزيد عن دار الكتب المصرية انظر: سيد، دار الكتب المصرية، ص ٣٠. ويذكر أيمن فؤاد سيد أن دار الكتب المصرية كانت تحتوي على أقل من عشرين ألف عمل في بداية القرن العشرين. ويقدِّر أن مجموع محتويات خزائن الكتب المصرية كلها اليوم هو ١٢٥,٠٠٠ مخطوط، وهو عدد قد يكون أقل بكثير مما في نظائرها في إستانبول، دون ذكر مجموعات المدن الأخرى، كبورصة وقونيا وقيصري وأنقرة. وقد قدَّر عثمان أوزجودانلي Osman Özgüdenli، سنة ٢٠٠٥م، أن المكتبات التركية خارج إستانبول تحتوي على ١٠٤,٠٠٠ مخطوط باللغات العربية والفارسية والتركية، وأغلبها باللغة العربية. انظر:

Özgüdenli, "Persian Manuscripts."

(٦٨) انظر على سبيل المثال:

Hollenberg, Rauch, and Schmidtke, *Yemeni Manuscript Tradition.*

العربية[٦٩]. وهذا بخلاف نظرة المصلح المصري محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م)، الذي نجده يتحسر على التسلُّط الفكري الذي رآه نتيجةً لا مفرَّ منها لفقدان الكتب:

«ولكن ما نقول في الكتب وودائع العلم هل حفظناها كما كان ينبغي أن نحفظها؟ أو أضعناها كما لا ينبغي أن نضيعها؟! ضاعت كتب العلم وفارقت ديارنا نفائسه، فإذا أردت أن تبحث عن كتاب نادر أو مؤلَّف فاخر أو مصنَّف جليل أو أثر مفيد، فاذهب إلى خزائن بلاد أوروبا تجد ذلك فيها»[٧٠].

وقد أدت هذه المخاوف -في نهاية المطاف- إلى اتخاذ إجراءاتٍ منسَّقة، لوقف استنزاف الكتب العربية نحو الخارج. وكان لإنشاء مكتبات حديثة، مستوحاة من مكتبات البحوث الأوروبية وعلى غرارها، دورٌ مهمٌّ في هذه الجهود، فقد أبهرت تقنيات جمع المعرفة وتخزينها بشكل منهجي، وتسهيل الوصول إليها، زوَّارَ أوروبا من الشرق الأوسط بقدر ما فعلت معالمها الهندسية.

ويمكن رؤية معالم هذا الانبهار بهذه المؤسسات بشكل واضح في رواية علي مبارك التي نُشرت عام ١٨٨٢م في أربعة مجلدات، وهي رواية خيالية لرحلات عالم مصري اسمه «علم الدين»[٧١]. ففي أحد الفصول، يزور الشيخ علم الدين هذا بيت أحد المستشرقين في باريس ويرى مكتبته، التي وصفها مبارك على النحو التالي:

«يقرب من التربيع وفي جميع جهاته غير الباب دواليب مُحكَمة الصناعة من خشب جوز الهند الأسود، وعلى أبوابها رسوم من النحاس لطيفة مختلفة الأوضاع والأشكال، وفي تلك الدواليب كتب محبوكة مرصوصة صفوفًا متناسقة، كل صنف على حدته، مع

(69) Al-Shidyāq, *Leg over Leg*, 4:441.

(70) Abduh, "Travels in Europe," 169 (English) and 176 (Arabic), replacing "archives" in ElAriss's translation with "libraries."

(71) TGubara, "Al-Azhar in the Bibliographic Imagination," 299-301.

النظافة للمكان بما فيه، والرونق الذي يسرّ الناظر، وأرضه مفروشة ببساط فحمي اللون، وسقفه منقوش بأبدع النقش، وفيه من عجيب الصور ما يدهش الفكر ويسرّ النظر، وفي وسط مكان الكتب طاولة من جنس خشب الدواليب، وعليها كل ما يلزم من أدوات الكتابة مع بعض كتب، فأعجب الشيخ ذلك النظام وما بتلك الكتبخانة من الحسن مع الإحكام، فقال: يندر وجود مثل هذه في بلاد المشرق، وإنها لشبه كتبخانات الملوك»[٧٢].

ثم يزيد ذهول الشيخ عندما يرى ما تحتويه من كتب، فجناحها الشرقي يحتوي على كتبٍ من العالم الإسلامي، باللغات الفارسية والتركية وبخاصة العربية، والكتب مرتَّبة حسب موضوعاتها، والموضوعات حسب حروف الهجاء، وعندما تأمَّل علم الدين في فهرس المكتبة، وجد ثراءً مذهلًا في كتب اللغة التي «لا توجد مجتمعة في كتبية في إحدى بلاد الإسلام»[٧٣]، ثم عُرضت عليه نسخة قديمة من المصحف مكتوبة على جلد الغزال[٧٤].

نعم، لا شكَّ في أن هذه الرواية رواية خيالية، ولكن وصف مبارك لمكتبة المستشرق بأنها شاملة بشكل استثنائي أمرٌ مهمٌّ لا يمكن إهماله. ففي الحقيقة، يبدو أن المؤلف نسخ عناوين هذه الكتب، التي يذكرها علم الدين في المكتبة الباريسية، من موسوعة أسماء الكتب والمراجع الشهيرة «كشف الظنون»، للكاتب العثماني كاتب جلبي، في القرن السابع عشر الميلادي، والمعروف في اللغة العربية باسم حاجي خليفة (المتوفى ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م)[٧٥]. وقد أصبحت هذه الموسوعة، التي تحصي أكثر من أربعة عشر ألف عنوان، مباشرةً بُعيد الانتهاء من

---

(٧٢) مبارك، علم الدين، ج٤، ص١٢٦٤.

(٧٣) مبارك، علم الدين، ج٤، ص١٢٦٦.

(٧٤) مبارك، علم الدين، ج٤، ص١٢٦٧.

(٧٥) قارن -على سبيل المثال- بين عناوين تفاسير القرآن في: مبارك، علم الدين، ج٤، ص١٢٦٥؛ وحاجي خليفة، كشف الظنون (نشرة الأدكاوي)، ج١، ص٤٢٧-٤٤٢.

كتابتها، أصبحت المرجع الرئيس للمستشرقين الباحثين في الفكر الإسلامي، كما كانت بمثابة قائمة التسوق في شراء المخطوطات[٧٦]. ومن ثَمَّ فإن استخدام مبارك المرتَّب للعناوين من هذه الموسوعة لوصف مكتبة المستشرق يصوّر مشروع معرفة غربي أوسع من غيره، يتمثَّل في جمع المكتبة المثالية التي تحتوي على علوم الشرق والغرب، بمحتويات عربية تضمُّ مجموعة واسعة من شتَّى الفنون لا مثيل لها في أي مكتبة في العالم الإسلامي، وكذا نوادر التحف، مثل المصاحف القديمة المكتوبة على الرَّق[٧٧].

وتنبئ قصة مبارك هذه عن ظهور وعيٍ بين علماء المسلمين، في القرن التاسع عشر الميلادي، بالقدرة الهائلة التي تمتلكها مكتبة الأبحاث. وقد عاين عرب آخرون زاروا أوروبا -كالإمام المصري رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م)، وأحمد فارس الشدياق المذكور آنفًا- المكتبات الأوروبية وأعجبوا بها، متذكرين الصعوبات التي يواجهونها في الوصول إلى النصوص في المكتبات المُشتَّتة وغير المفهرسة في بلدانهم[٧٨].

وقد تولَّى مبارك بعد عودته من أوروبا سلسلةً من المناصب العالية في الحكومة المصرية، وكان له دور فعَّال في إنشاء المكتبات الحديثة في مصر، وأماكن أخرى فيما بعد[٧٩]. غير أن المحاولات الأوَّليَّة لوضع المكتبات القائمة في مصر يومها تحت إشراف الحكومة انتهت بالفشل الذريع. ففي عام ١٨٤٨م، شرعت وزارة الأوقاف في توظيف أمناء مكتبات، للتحكُّم في الوصول إلى المخطوطات

---

(76) Irwin, *Dangerous Knowledge*, 114; Hammer-Purgstall, *Erinnerungen und Briefe*, 2:867.

(٧٧) بدران، **منادمة الأطلال**، ص١١٩- ١٢١.

Chartier, *Order of Books*, chap. 3.

(78) Al-Ṭahṭāwī, *Imam in Paris*, 257-59; Roper, "Aḥmad Fāris al-Shidyāq," 234.

الشدياق، **كشف المخبا**، ص٤٣٩-٤٤١، ٢٨٩

(٧٩) للمزيد عن مسيرة مبارك، انظر:

Kenny, "'Alī Mubārak."

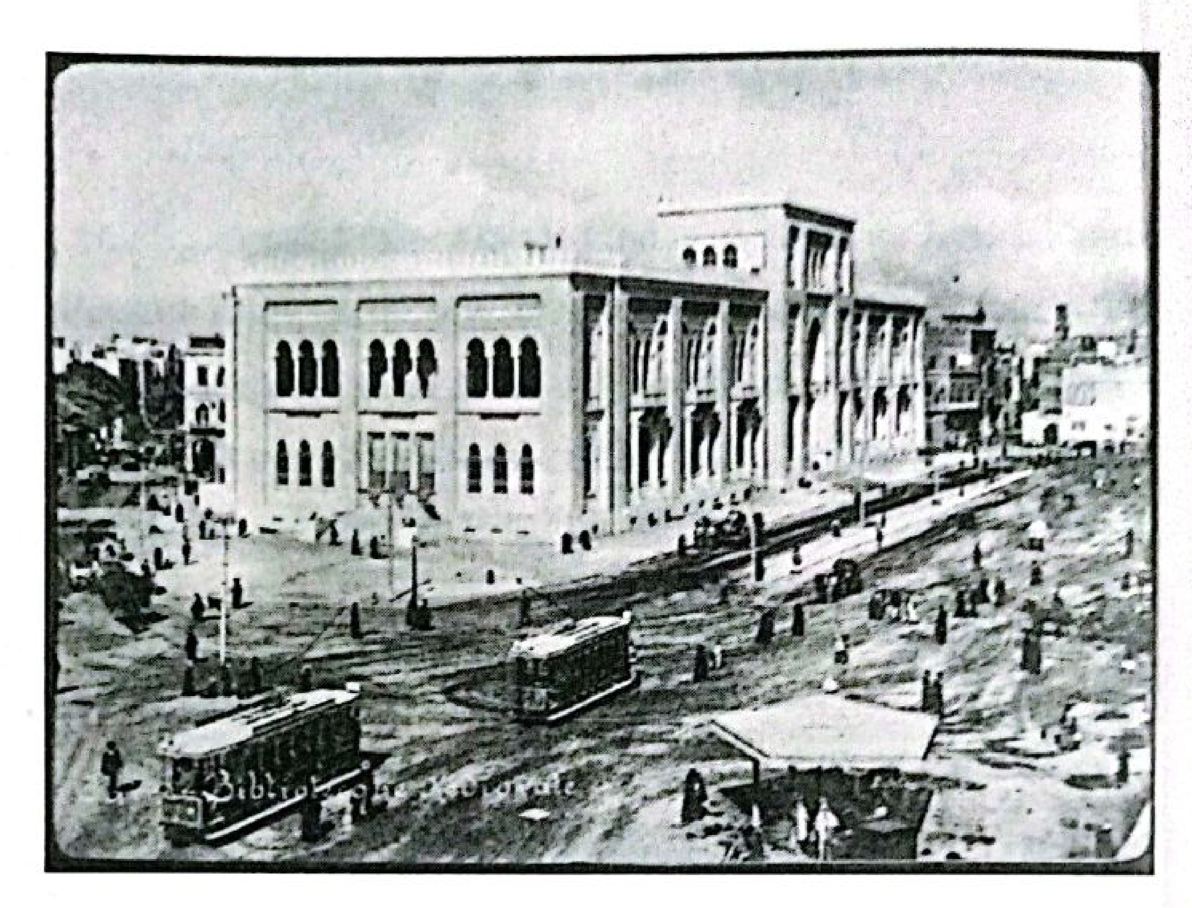
وحمايتها من النهب، ومن ثَـمَّ اتخاذ أولى الخطوات نحو تأميم المكتبات، التي كانت ما زالت مكتبات خاصَّة إلى ذلك الوقت. ولكن المرتبات المدفوعة كانت تافهة جدًا، ولم يكن الموظفون من المؤهلين لهذه المهمَّة، الأمر الذي جعل هؤلاء الموظفين يتحولون إلى سببٍ إضافيٍّ في تشتُّت المكتبات التي وُظفوا للحفاظ عليها. فعلى سبيل المثال، عُيّن شخص يدعى ابن السليماني مسؤولًا عن ثلاث مكتبات (مكتبة مجمع السلطان حسن، ومكتبتَيْن أُخريين لمدرستَيْن بائدتَيْن، هما: أزبك بن ططخ، وقايتباي المحمودي)، غير أن هذا الشخص لجأ إلى بيع عصير قصب السكر، تحت درج مسجد سلطان حسن، لتحسين مرتبه الضئيل، كما ضمَّ إلى هذا العمل بيعَ المخطوطات من المكتبات الثلاث، مما استنزف محتوياتها بشكل ملموس(٨٠).

وبعد اعتلاء الخديوي إسماعيل عرش مصر، عام ١٨٦٣م، اقترح مبارك إنشاء مكتبة وطنية مصرية على نموذج المكتبة الوطنية الفرنسية. وفي ٢٣ مارس ١٨٧٠م، أصدر الخديوي أمرًا تنفيذيًّا بـ«جمع المخطوطات النفيسة التي لم تصل إليها يد التبديد، مما حبَّسه السلاطين والأمراء والعلماء والمؤلفون على المساجد والأضرحة ومعاهد العلم، ليكون من مجموع هذا الشتات نواة لمكتبة عامَّة»(٨١). وكانت هذه المكتبة الجديدة تقع في الطابق الأول من قصر مصطفى فاضل باشا، في شارع درب الجماميز في القاهرة، حتى عام ١٩٠٤م، ثم انتقلت إلى مبنى أنشئ خصيصًا لها في باب الخلق(٨٢). وقد زار المستشرق الروسي إغناطيوس كراتشكوفسكي (Ignaty Krachkovsky) (١٨٨٣-١٩٥١م) المبنى الجديد بُعيد افتتاحه، ووصفه فيما بعد على النحو التالي:

«ولهذه المكتبة الخديوية طراز ونظام يختلفان تمامًا عن المكتبة الشرقية، وكانت تشغل الطابق الثاني من مبنى كبير بُني خصيصًا

---

(٨٠) دي طرازي، خزائن الكتب، ج١، ص١٩٠؛ سيد، دار الكتب المصرية، ص٢٢.
(٨١) سيد، دار الكتب المصرية، ص٢١.
(82) Spater Mag, "Egyptian Library."



شكل (١-٣): المكتبة الخديوية في القاهرة عام ١٩٠٤ أو ١٩٠٥م. تُنشر بإذنٍ من المجموعات الخاصة بمكتبة الفنون الجميلة بجامعة هارفارد.

بشكل أوروبي وإن كان بالأسلوب الشرقي. أما الطابق الأول، فكان يضمُّ المتحف العربي الذي لا تقلُّ شهرته عن شهرة المكتبة. وفي المدخل الكبير يقوم سُلَّم عريض يقودنا إلى قاعة للمعرض تحتوي على صناديق تضمُّ مخطوطات فريدة للمصاحف القديمة (كذا في الأصل) والمخطوطات المصورة. وهذا السلم يؤدي أيضًا إلى قاعة كبيرة للقراءة تقوم فيها مناضد طويلة. وكان زوَّار هذه المكتبة كثيرين نسبيًّا بصورة دائمة. ويتشكَّل نصف هؤلاء الزوَّار من الطلبة الشبان، والنصف الآخر من النسَّاخ المحترفين للمخطوطات الذين كانوا يحتلون منضدتَين. وكان مستخدمو المكتبة كثيرين أيضًا، وهم طبعًا من العرب فقط. لكن مدير المكتبة -حسب التقاليد القديمة لها-

كان دائمًا ألمانيًا. وظلَّ هذا نظام المكتبة من مولدها حتى الحرب العالمية الأولى»[٨٣].

ثم أُعيدت تسمية المكتبة الخديوية لتصبح دار الكتب السلطانية أولًا، وبعد الاستقلال الرسمي لمصر عام ١٩٢٢م صار اسمها دار الكتب المصرية. وقد استغرقت عقودًا من الفهرسة الشاملة وجمع المزيد من المخطوطات، لتصبح مكتبة حديثة تعمل بكامل طاقتها، وتصبح مجموعة مقتنياتها من المخطوطات إحدى أهم مجموعتَيْن في العالم العربي.

وبعد سنواتٍ قليلةٍ من تأسيس المكتبة الخديوية، وفي عام ١٨٧٩م تحديدًا، سنَّ الوالي العثماني لسوريا مدحت باشا -بمساعدة علماء مسلمين محليين- عددًا من الإصلاحات التعليمية، وكان من أبرز هؤلاء العلماء: طاهر الجزائري (١٨٥٢-١٩٢٠م)، الذي سنتحدَّث عنه بمزيدٍ من التفصيل في **الفصل السادس**. وقد شملت هذه الإصلاحات فتح مدارس ابتدائية للقضاء على الأُميَّة، كما اقترح مدحت باشا على السلطان العثماني تأسيس مكتبة وطنيَّة عامَّة، بوصفها جزءًا من برنامجه التعليمي، مع التبرير التالي: «لمَّا كانت الكتب الموقوفة والمشروطة لاستفادة العموم قد حُصرت بأيدي المتولين، وحرمت الناس من مطالعتها؛ كان من اللازم جمعها وجعلها في مكان مخصوص ليكون الانتفاع بها عامًّا»[٨٤]. وقد وافق السلطان على الخطَّة، وقام الجزائري بعملية جمع محتويات أهم عشر مكتبات في دمشق، وتنظيمها في مبنى المدرسة الظاهرية، فتمَّ بذلك إنشاء ثاني أهم مكتبتَيْن عربيتَيْن للمخطوطات، إلى جانب دار الكتب المصرية. ثم أصبح الجزائري خلال رحلاته داعية لتشكيل مثل هذه المكتبات في جميع أنحاء بلاد الشام، فشارك في

---

(٨٣) كراتشكوفسكي، مع المخطوطات، ص٤٩-٥٠. من بين مديري المكتبة الألمان: لودفيج شتيرن Ludwig Stern (١٨٧٣-١٨٧٤م)، وكارل فولرز (١٨٧٤-١٨٨٦م)، وبرنارد موريتس (١٨٩٦-١٩١١م).

(٨٤) بدران، منادمة الأطلال، ص١١٩-١٢٠.

تأسيس عدّة مكتبات في حماة وحمص وطرابلس، بالإضافة إلى المكتبة الخالدية الشهيرة في القدس(٨٥).

وبطبيعة الحال، لم يكن لإنشاء مثل هذه المكتبات المركزية، وما استدعاه من نقضٍ لمكتبات الوقف، أن يمرّ دون إثارة حفيظة أولئك القائمين عليها. فقد استنكر القائمون على الأوقاف في كلٍّ من مصر وسوريا إجبارهم على تسليم الكتب التي تحتويها مراكزهم، واعتبروها انتهاكًا غير قانوني لشرط الواقف، بل وصل الأمر إلى تلقي طاهر الجزائري تهديداتٍ بالقتل(٨٦). غير أنه من المستحيل تحديد ما إذا كان الدافع الحقيقي وراء هذه المعارضة هو الغضب الصادق ضد التدخل الحكومي في الأوقاف، أو أنه الرغبة في الحفاظ على التجارة المربحة في المخطوطات الموقوفة التي كانت تجري تحت الطاولة.

وعلى كل حال، فإن إنشاء هذه المكتبات لم يُنه تدفُّق المخطوطات إلى الخارج؛ فقد استمرّ بعض الأفراد في جمع الكثير منها من الخزائن الخاصَّة، التي قام ورثتها بتصفيتها بعد وفاة أصحابها، وقد استغرق الأمر حتى نهاية القرن التاسع عشر ليصبح التبرع بالكتب للمكتبات العامَّة عُرفًا مألوفًا بين كبار جامعي الكتب وأحفادهم. وقد بدأ هذا العرف في مصر حين جُمعت خزائن الأزهر في مكتبة موحَّدة، بعد أن كان كل رواق -كما كان يُطلق على الأقسام الفرعية للأزهر- يحتفظ بخزانة كتبٍ غير مفهرسة خاصَّة به. ففي عام ١٨٩٧م، استطاع شيخ الأزهر حسونة النواوي (١٨٣٩-١٩٢٥م)، ومحمد عبده المفتي آنذاك، إقناعَ الحكومة المصرية بدمج هذه المجموعات في مكتبة مركزية واحدة، وبتخصيص ميزانية سنوية لها لتوظيف أمناء المكتبات، والحصول على كتب جديدة(٨٧). وقد نشط عبده في تشجيع جامعي الكتب الخاصة وذريتهم على التبرع بمجموعات كتبهم

---

(85) Raymond, "Khâlidiyya Library in Jerusalem".

الباني، **تنوير البصائر**، ص٢٥.

(٨٦) دي طرازي، **خزائن الكتب**، ج١، ص١٩١-١٩٢؛ كرد علي، **كنوز الأجداد**، ص٧.

(٨٧) دي طرازي، **خزائن الكتب**، ج١، ص١٩٨-١٩٩.

للأزهر، ونجح عام ١٨٩٨م في تأمين المجموعة الثمينة لسليمان باشا أباظة، الذي كان يشغل منصب وزير التربية والتعليم منذ عام ١٨٨٢م. وضمَّت هذه المجموعة ألفي كتاب، من بينها ألف مخطوطة، تشمل مئتي مخطوط بخطوط مؤلفيها أو لخطاطين مشهورين، مثل ابن مقلة[٨٨] من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وقد أصبحت المكتبة الأزهرية بعد ذلك مستودعَ المكتبات الخاصَّة لشيوخ الأزهر ومُفتيه السابقين.

عندما وطأت أقدام مستشرقو نابليون أرض مصر، وشرعوا في تفتيش مكتباتها وأسواقها ومساجدها بحثًا عن المخطوطات العربية، كانت ثقافة المخطوطات العربية الإسلامية، بطرائقها ومناهجها المحدَّدة في نسخ النصوص، قد تجاوزت الألف سنة، وكانت كافيةً لتلبية مطالب المشتغلين بالعلم. غير أن طبيعة المخطوطات القابلة للزوال كانت تعني أن أيَّ كتاب غير مستخدم بشكل دائم -وبخاصة الكتب المتقدِّمة- كان عرضةً للزوال، حيث لا يُعاد نَسْخه بأعداد كافية لضمان استمراره وبقائه، وقد كانت هذه الكتب المتقدمة والنادرة بالتحديد هدفَ المستشرقين، الذين كانوا يسعون إلى اكتشاف أصول الإسلام أو الحكمة القديمة في الشرق، وكانت جهودهم هذه مدعومةً بكل ما يمكن للمجتمعات الأوروبية حشده من موارد مالية أو عسكرية ساحقة. وفي الوقت نفسِه، ضعفت المكتبات القديمة المدعومة بإيرادات الأوقاف الخاصة ضعفًا رهيبًا؛ نظرًا للتدهور الاقتصادي، وكذلك تقوَّضت مراكز التعليم العربية، بسبب تقسيم الأراضي العربية إلى ولايات متعدِّدة، وقد أسهمت هذه التطورات في التشتُّت الجزئي أو الكلي لعددٍ كبيرٍ من محتويات هذه المكتبات. ونتيجةً لذلك، فَقَدت المجتمعات العربية جزءًا كبيرًا من تراثها العلمي لصالح إستانبول أولًا، بحيث أصبح من الصعب الوصول إليه لاحقًا، ثم لصالح أوروبا، فحرمت منه الأوساط العلمية الإسلامية، لأهداف وأغراض متعدِّدة.

(٨٨) رضا، مأثرة جليلة، ص٤٨٣؛ شوقي، الشوقيات، ج٣، ص٣-٤. يذكر شعر شوقي أن أباظة توفي سنة ١٩٠١م، وهذا غير ممكن لو صحَّ أن ورثته تبرعوا بمكتبته بعد وفاته.

وتزامنت الزيادة في استنزاف الكتب إلى خارج العالم العربي مع بداية نشأة مؤسسات الدولة الحديثة في المنطقة، فأدركت الإدارات الحديثة التهديد الذي يشكّله الفقدان السريع لتراث بلدانها العلمي، فسعت في مكافحته عن طريق إنشاء المكتبات الحديثة المركزية، التي أخذت فيما بعد مكان مكتبات المخطوطات الموقوفة التابعة للقطاع الخاص. ولكن التراث العلمي الإسلامي لم يكن مهددًا من الناحية المادية فقط، التي تمثّلت في فناء الكتب وبيعها وفقدانها؛ بل أيضًا بتهميشه فكريًا، بسبب طبيعة الوسط العلمي الإسلامي بين القرنَيْن السادس عشر والتاسع عشر الميلاديَّيْن، الذي تحوّل في اتجاه فلسفة المدرسية وعلم الباطن، مما عاد بعواقب وخيمة على قيمة أمهات الكتب القديمة.

الفصل الثاني
ثقافة الكتّاب في العصر الحديث

إن استمرار فقدان المخطوطات لصالح أوروبا، في بداية القرن التاسع عشر، وما صاحبه من حال يُرثى لها لمكتبات الأوقاف في العالم العربي، كان يعني أن عيون التراث العربي الإسلامي برمَّتها كانت تبتعد تدريجيًا بعيدًا عن متناول العلماء المسلمين. فقد ترك إضعاف وتفكُّك المراكز التقليدية -التي كانت مكرسةً للحفاظ على استمرارية الكتب بشكل نظامي- عملية إعادة نسخ الكتب تحت رحمة السوق إلى حدٍّ كبير؛ فتجد النسَّاخ لا ينسخون إلَّا الكتب التي يكثر الطلب عليها، والمفاجأة هي أن العلماء في هذه الفترة لم يظهروا اهتمامًا كبيرًا بكتب التراث المتقدمة. وهذا يعود إلى أن الثقافة العلمية يومها كانت تركز على ركيزتَين اثنتَين: الاعتماد على المدرسيَّة النصيَّة، وعلم الباطن (المعرفة الباطنية).

فلسفة المدرسية: الاهتمام بكتب العصر الحديث[1] فقط

كان شكل التعليم الديني في القرن التاسع عشر يشبه تمامًا التعليم في القرنَيْن التاسع أو الخامس عشر الميلاديَّيْن، الذي يتمثَّل في حِلق للعلم كانت تُعقد عادةً في المدارس الدينية أو المساجد أو في البيوت، يقوم خلالها المعلم أو مساعدُه بقراءة النص الذي يجري تدريسه جهرًا، بينما يقوم الطلاب بمقارنة نسخهم، التي نسخوها بأيديهم قبل الدرس أو اشتروها من ناسخ محترف، بقراءة المعلم وتصحيح أي أخطاء فيها، وربما تحشيتها بما يفيدونه من شرح المعلم على النص. ومن ثَمَّ فإن دراسة النصوص لم تكن مقتصرةً على فهم النص، من استيعابٍ لأدلته

(١) يبدأ العصر الحديث من القرن السادس عشر الميلادي، وهو عصر الكشوف الجغرافية، وهو يوازي القرن العاشر الهجري، أي منذ قيام الدولة العثمانية على وجه التقريب. (المترجم)

وفهمٍ لألفاظه ومعانيه؛ بل كانت تشمل أيضًا الحفاظ عليه، من خلال انتساخ نسخٍ أخرى، خالية من الأخطاء، ومن ثَمَّ الانضمام إلى سلسلة سَنَد رواته من الحاضر حتى مؤلِّفه.

كانت طريقة التدريس هذه شاقةً بطبيعة الحال، وتستغرق وقتًا طويلًا، ولم يكن في الإمكان استيعاب تدريس عددٍ كبيرٍ من النصوص من خلالها. ففي أحسن الأحوال، كان الطلاب يدرسون على المعلم متنًا مختصرًا في كل فنٍّ من الفنون، يفيدون منه ترسيخ المبادئ الأساسية لهذا الفن، ويتعرفون إلى أهمّ مصطلحاته، كي يصبح بإمكانهم الاعتماد على أنفسهم في مواصلة التعلُّم، ودراسة كتب أخرى. ولكن ابتداءً من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، أصبح التدريس في مختلف أنحاء العالم الإسلامي ينحو بشكل متزايد نحو منهج موحَّد، يدور حول هذه المتون المختصرة[٢]. فكانت نصوص التعليم هذه مكسوَّة بعدَّة طبقات من الشروح المتأخرة عنها: فتجد أولًا الشرح الرئيس الذي يكون بقلم مؤلف المتن، أو أحد العلماء المتأخرين، وهو الغالب؛ ثم تجد الحاشية التي تكون عادة تعليقًا على الشرح؛ وتجد -في بعض الأحيان- طبقة ثالثة تُسمَّى بالتقرير. وكانت هذه الأعمال -ولا سيما طبقات الشرح في أغلب الأحيان- نتاج فترة ما بين القرنَيْن السادس عشر والتاسع عشر الميلاديَّيْن، التي أشير إليها في هذا الكتاب بالعصر الحديث اختصارًا، ويقابلها العصر الوسيط (من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر)[٣].

---

(2) Robinson, "Ottomans-Safavids-Mughals"; Filipovic and Ahmed, "Sultan's Syllabus"; Erünsal, *Ottoman Libraries*, 134- 35.

وللمزيد عن أصول الكثير من هذه المتون التعليمية في الوسط التيموري في القرن الرابع عشر، انظر:

van Ess, *Die Träume der Schulweisheit*.

(٣) أعلم أن هناك نقاشًا طويلاً حول مسألة تقسيم العصور إلى وسيط وحديث، وأنه قد يُستخدم عادة للحطّ من سُمعة هذا الأخير، كما في:

=

Bauer, "In Search of 'Post-Classical' Literature."

لـم تقتصـر هيمنة نصوص العصر الحديث على التدريس فحسب؛ بل شكَّلت كذلـك -هـذه القائمـة المحـدودة نسبيًّا مـن الكتـب المتأخـرة- الجـزءَ الأكبر من محتويـات المكتبـات الخاصَّـة بالعلمـاء المصريـين والسـوريين البارزيـن في هذه الفترة[٤]؛ كما تبرهن عليه مقتنيات المكتبات العامَّة، وكذلك المراجع المعزو إليها في كتابات مؤلفي هذه الفترة[٥]. وتشير هذه المصادر إلى أن العلماء المسلمين في مصر وسوريا، من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر على الأقل، لم يكونوا يلمون إلَّا بمجموعة ضيقة من الكتب العلمية، كُتِب معظمها في القرون الثلاثة التي سبقتهم. ففـي مجال العقائـد -مثلًا- كانت المكتبات المهمَّة فـي هذه الفترة، التي أمكن إعادة بناء محتوياتها، تركِّز تركيزًا كبيرًا على عدد معيَّن من المتون المختصرة مع شروحها، وأحدث هذه الشروح يكون -في الغالب- من تأليف شخص معاصر لمالـك المكتبـة أو مؤسِّسـها. ولنوضِّـح ذلـك بمثالَيْـن: الأول مكتبة شـمس الدين الأنبابي (١٨٢٤-١٨٩٦م)، الذي شغل منصب شيخ الجامع الأزهر؛ فقد تضمَّنت مكتبته سـتة وخمسـين مؤلفًا في العقيدة، منها سـتة وثلاثون مؤلفًا تدور حول سبعة متون تعليمية[٦]. والثاني مكتبة أبي الذهب في القاهرة، المذكورة في الفصل الأول، فخمسـة وثلاثـون مـن مؤلفاتهـا السـبعة والأربعيـن في العقيـدة عبارة عـن كتابات

= ولكـن أظـن أن هـذا التمييز يخـدم هدفًا مهمًّا هنا، بمـا أن طبيعة المرجعية العلميـة ونطاقها في فترة ما بين القرنَيْن السـادس عشر والتاسع عشر يختلفان اختلافًا عميقًا عن الفترة السابقة. نعم، قد يكون هذا الاصطلاح «العصر الحديث» يحمل تبعة سـلبية، ولكن الحال هي نفسـها مع أي مصطلح بديل مثل «بواكير العصر الحديث».

(4) El Shamsy, "Islamic Book Culture"; de Jong and Witkam, "Library of al-Šayḫ Ḫālid al-Šahrazūrī al-Naqšbandī."

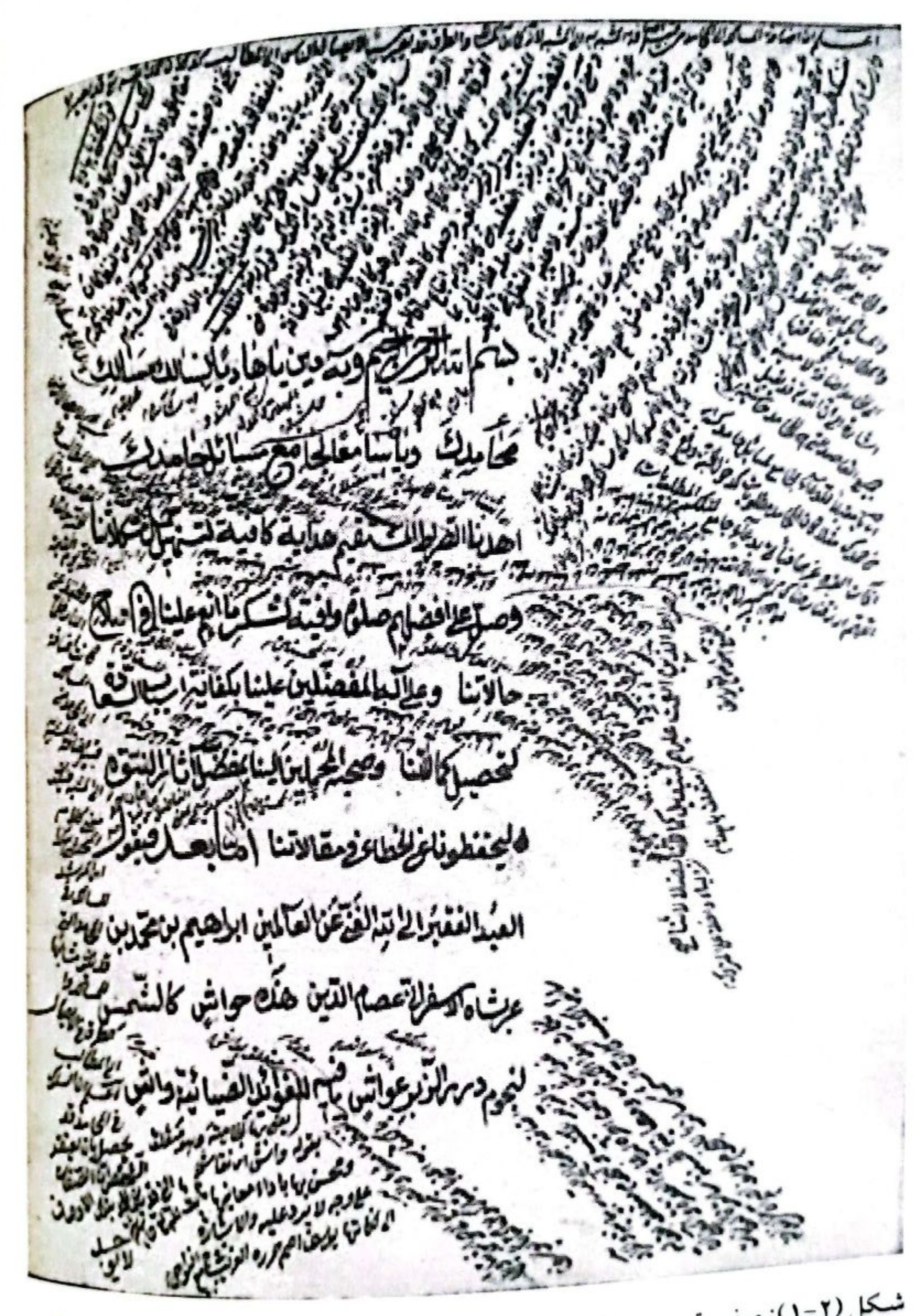
(٥) انظر:

Crecelius, "*Waqfiyah* of Muḥammad Bey Abū al-Dhahab, II," 135- 41.

وللمزيـد عـن الفهارس اليدويـة للمخطوطات في مصر وسـوريا، انظر: حاجي خليفة، كشـف الظنون (نشرة فلوجل)، ج٧. وانظر أيضًا:

ElShamsy, "*Ḥāshiya* in Islamic Law," 295.

(6) El Shamsy, "Islamic Book Culture," 70.



بسم الله الرحمن الرحيم وبه [illegible] يا هاديا لسالك مسالك

محامدك ويا سامعا للجامع مسائل الحامدك

اهدنا الصراط المستقيم هداية كافية لتسهيل [illegible]

وصل على افضل صلوة وافيتك شكر ما انعمت علينا [illegible]

حالاتنا وعلى آله المفضلين علينا بكفاية اسباب

تحصيل كمالاتنا وصحبه الحاملين الينا تفصيل آثار

ليحفظونا عن الخطاء في مقالاتنا اما بعد فيقول

العبد الفقير الى الله الغني عن العالمين ابراهيم بن محمد بن

عربشاه الاسفرايني عصام الدين هذه حواشي كالشمس

لنجوم درر الزبر عواشي بما فيه للفوائد الضيائية واشي

شكل (٢-١): صفحة من مخطوطة بها شرح وتعليق على كتاب في النحو من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي (ابن عربشاه، حاشية على الضيائية، ورقة ٢و). تُنشر بإذنٍ من مكتبة جامعة ليبتسج.

وشروح لثلاثة متون تعليمية فقط[٧]. ومثل هذا النموذج نجده واضحًا في الاستشهادات التي يوردها العالم المصري الشهير إبراهيم اللقاني (المتوفى ١٠٤١هـ/ ١٦٣٢م) في شرحه الذي بلغ خمسمائة صفحة على متنه المختصر في العقيدة[٨]. فاللقاني يستشهد بعشرة مؤلفات فقط، ثم إن خمسة وستين من مجموع التسع والثمانين استشهادًا في الكتاب تشير إلى مؤلِّف واحد[٩]، واستشهد بثلاثة مؤلفات أخرى فقط أكثر من مرة[١٠].

وفي المقابل، فإن الكتب التي نعدُّها اليوم العمود الفقري في مختلف التخصُّصات -في العقائد السُّنية مثل مؤلفات: الأشعري (المتوفى ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م)، والماتريدي (المتوفى ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، والباقلاني (المتوفى ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)، والجويني (المتوفى ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، والغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، وابن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)- كانت غائبة إلى حدٍّ كبيرٍ عن هذه المكتبات، وكذلك كتب الطوائف الأخرى من غير أهل السُّنة[١١]. وبالطبع، فإن غياب هذه الكتب لا يعني عدم وجود نسخها في البلاد العربية على الإطلاق، ولكن المكتبات كانت محدودة النطاق، كما تشير إلى ذلك هذه الشكوى التي جأر بها محمد عبده عام ١٩٠٢م:

> «وأصبح الباحث عن كتاب المدونة لمالك، رحمه الله تعالى، أو كتاب الأُم للشافعي، رحمه الله تعالى، أو بعض كتب الأمهات في فقه

---

(7) Crecelius, "*Waqfiyah* of Muḥammad Bey Abū al-Dhahab, II," 140-41.

(٨) اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد.

(٩) وهو شرح التفتازاني (المتوفى ٧٩٢هـ/ ١٣٩٢م) على متنه؛ شرح المقاصد.

(١٠) هي: المواقف للإيجي (المتوفى ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) (ثماني مرات)؛ إحياء علوم الدين للغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ/ ١١١١م) (ست مرات)؛ شرح الرسالة القشيرية لزكريا الأنصاري (المتوفى ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م) (أربع مرات). وللعلم، فإن الغزالي لم يتعرض إلى العقيدة إلا عرضًا، أما الأنصاري فكتابه شرح على كتاب في التصوف.

(١١) انظر أيضًا:

El-Rouayheb, "Rethinking the Canons."

الحنفيـة، كطالـب المصحـف في بيت الزنديـق ... حتى إنك لا تجد اليوم في أيديهم كتابًا من كتب أبي الحسن الأشعري ولا أبي منصور الماتريدي، ولا تكاد ترى مؤلفًا من مؤلفات أبي بكر الباقلاني أو أبي إسحاق الاسفراييني، وإذا بحثت عن كتب هؤلاء الأئمَّة في مكاتب المسلمين، أعياك البحث ولا تكاد تجد نسخةً صحيحةً من كتاب»[١٢].

ومن ثَمَّ، يبدو أنه لم يكن هناك أيُّ مجموعة متعارف عليها على أنها كتب التراث، التي يجب على العالم أن يكون على علمٍ بها، غير مجموعات الكتب التي يجري تدريسها، ولم يكن هناك توقع أن تحتوي المكتبات التي يجري تأسيسها على مجموعة أوسع من هذه المجموعات. ولذلك نجد أنه عندما سعى المستشرق الروسي فلاديمير إيفانوف (Wladimir Ivanow) (١٨٨٦-١٩٧٠م) للبحث عن عالم مسلم في بخارى لدراسة كتاب الغزالي في نقد الفلسفة: **تهافت الفلاسفة**، الذي كان قد حصل على مخطوطته محليًّا، دلَّه بعضهم على رجل معروف بأنه متخصِّص في مجالي العقيدة والفلسفة، ولكنه اكتشف أن الرجل لم يسمع أبدًا بكتاب الغزالي، ووجَّهه «الشيخ» -بدلًا من ذلك- إلى دراسة كتابَيْن من مقررات المبتدئين في المنطق[١٣].

يعود تاريخ نشوء كتابة الشروح على متون التعليم المختصرة إلى القرن الثالث الهجري/ القرن التاسع الميلادي على الأقل، أما الحواشي فلم تظهر على هيئة وسيلة أساسية في التعليم إلَّا في العصر الحديث. وقد خلق تكاثر الحواشي نوعًا خاصًّا من الزخم العلمي، وأنتج عالَم مراجع قائمًا بذاته، أصبحت فيه الكتب المتقدمة مُهمَّشة ومنسيَّة تدريجيًّا. ومع مرور الزمن، لم يبق للكتب المتقدمة ذكر، إلَّا ما يكون منقولًا ضمن الاستشهادات التي يذكرها المؤلف عن عالم آخر، أو

---

(١٢) عبده، الإسلام والنصرانية، ضمن الأعمال الكاملة، ج٣، ص٣٣٨ و٣٥٩. وقد نقلنا شكواه هذه بشكل أطول في الفصل السادس.

(13) Daftary, *Fifty Years in the East*, 119-20.

مذاهب أخرى، وغالبًا ما تكون مُحرَّفة، أو مُبسَّطة بشكل مفرط فيه(١٤)، ويمكن وصف المادة العلمية الناتجة في هذه الفترة بأنها ذات طبيعة مدرسية scholastic(١٥).

إن انشغال هذه الشروح المؤلَّفة في العصر الحديث بالخصائص اللغوية والبلاغية والمنطقية للنصّ الذي يجري التعليق عليه والتركيز عليها(١٦)، أوضحُ دليل على هذه الطبيعة فيها، فأنت إن أمعنت النظر في أي كتاب منها، وجدت جزءًا كبيرًا من التعليقات -وخاصةً في الحواشي- مكرسًا لتحليل كلمات المتن من الناحية اللغوية، وهو ما يدلُّ على أن الغاية المنشودة من دراسة النصوص -بل المعنى الحقيقي لإتقانها أيضًا- لم تكن إلَّا الإحاطة الشاملة بمعاني كل كلمة وإعرابها. وقد كان تحليل النص بلاغيًا -بمعنى تحديد خصائصه البلاغية(١٧)- هو

---

(١٤) في حين أن هذا ينطبق على العلوم الدينية والعقلية والطبيعة، فإنني سأقتصر في نقاشي هنا على العلوم الدينية.

حول تراث التعليقات في العصر الحديث في العلوم العقلية والطبيعية، انظر: صليبا، معالم الأصالة والإبداع؛ Ahmed, "Post-Classical Philosophical Commentaries/Glosses."

تناقش هذه الدراسات قضية الأصالة والركود في الفكر الإسلامي في العصر الحديث. ويركّز تحقيقي هنا -على النقيض من ذلك- على الآفاق الأدبية والممارسات النصيَّة في هذا العصر.

(١٥) لمصطلح «المدرسية» scholasticism أصول في تاريخ الفكر الأوروبي. ولا أقصد استخدامه هنا كمصطلح إساءة -كما يُستخدم أحيانًا- بل أودُّ أن أسلط الضوء على أوجه الشَّبه الواضحة بين علماء المسلمين في العصر الحديث ونظرائهم الأوروبيين في العصور الوسطى المتأخرة في أسلوبهم في قراءة النصوص، واعتمادهم على البلاغة والمنطق الأرسطي لفهم النصوص، وثقافة الإنتاج النصي على هيئة شروح متعدّدة الطبقات، والشواغل النظرية الواضحة في هذه التعليقات. عن المدرسية الأوروبية، انظر -على سبيل المثال- بيتر لومبارد Peter Lombard وجُمله، وهو الكتاب اللاهوتي الأم في العصور الوسطى، الذي شكَّل أساسًا لمئات التعليقات والمعاجم. انظر:

Evans and Rosemann, Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard.

(١٦) للمزيد عن كتب الشروح والحواشي الفقهية، انظر:

El Shamsy, "*Ḥāshiya* in Islamic Law."

(١٧) كما أوضح القزويني (المتوفى ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م) في كتابه المؤثر تلخيص المفتاح. ولهذا السبب أصبحت أعمال الزمخشري (المتوفى ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) والبيضاوي (المتوفى ٧١٩هـ/ ١٣١٩م) -التي تؤكد على التحليل البلاغي- هي المنظور التفسيري الأساسي للقرآن، وأساس المزيد من طبقات الشروح. انظر: =

الأسلوب المفضَّل في دراسة النصوص، وعلامة على التفوُّق فيها، وهو ما أدى إلى تهميش دراسة الموضوع الجوهري للنص، وكذا سياقه التاريخي.

وبالإضافة إلى الناحيتَيْن المعجمية والبلاغية، كان المنطق الأرسطي بمثابة الأداة الرئيسة الثالثة للنظر في النصوص؛ فقد أُعيدت صياغة العبارات بناءً على القياس المنطقي، والتُمِسَت التعاريف المُحكَمة للمصطلحات المستخدمة في النص[18]، وزعموا أن المنطق يوفر -كالبلاغة- علمًا مساعدًا ضروريًا لفهم النصوص بشكل موضوعي. وعلى أية حال، فقد تسبَّب استخدام المنطق في تحويل الشروح والحواشي إلى نقاشاتٍ في مباحث فنيَّة دقيقة، وتعرّض لخطر إخضاع النص الذي يجري تحليله على قاعدة محتملة مكوَّنة من هياكل وقواعد بلاغية محدَّدة سلفًا تحكم التعريفات الصحيحة رسميًا[19]. وهذه الطريقة في النظر إلى النصوص، التي تركِّز على تحليل معاني المفردات والبلاغة وعلم المنطق، هي التي وصفها العالم العثماني ساجقلي زاده في القرن الثامن عشر بأنها «المطالعة العميقة»[20].

ويُظهر تعريفه هذا تركيزًا على الخصائص الشكلية للنص، يطغى غالبًا على المضمون الفعلي للنص، كما يُغفَل فيه السياق التاريخي الذي كُتب فيه النص[21]. وتمثِّل رواية الناشر السوري محمد منير آغا (المتوفى ١٩٤٨م) عن شرح النصوص والتدريس إبان دراسته في أواخر القرن التاسع عشر- مثالًا بليغًا لهذه الطريقة الشكلية في دراسة النصوص، بحيث يقول:

= Saleh, "Gloss as Intellectual History," 231; Maden, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü," 183-220; Zubir, "Balāgha as an Instrument of Qur'ān Interpretation."

(18) El-Rouayheb, "Rise of 'Deep Reading,'T" 221.

(19) El Shamsy, "*Ḥāshiya* in Islamic Law," 297-98; al-Ramlī, *Nihāyat al-muḥtāj*, 1:360.

(٢٠) ساجقلي زاده، ترتيب العلوم، ص٢٠٤. وانظر أيضًا: العظم، الصبابات، ص٩٥؛ El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, chap. 3

(٢١) تطابق استنتاجاتي في هذه النقطة استنتاجات مدكور، انظر:

Madkour, "Past, Present, and Future," 215.

«حضرت في الأزهر العقائد النسفية أول سنة جئت مصر على أستاذ جليل القدر له شهرة عظيمة إذ ذاك، وقد بلغ من العمر ما ينوف على السبعين، وكنا نرى أن هذا السن أكسبه خبرة في التدريس وحسن أسلوب في التعليم يتخرج على يديه الطالب في أمدٍ وجيز، ولكن بربك قل لي: كيف يكون حال الطالب المسكين؟ إذا كنا قد قرأنا في جملة «قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافًا للسوفسطائية» فاستغرقت قراءة هذه الجملة خمسة عشر يومًا من عنفوان شبابنا حتى إذا كمل البحث عليها -بحثًا جمع علومًا لا علاقة لها في علم التوحيد أصلًا إلَّا نزرات يسيرة تمرُّ بين فينة وأخرى- قلنا: قد مررنا من عقبة كؤود، وقطعنا المفاوز ولله الحمد، وكان حضور الطلاب يومئذ اختياريًّا، فحضر جمع من إخواننا كانوا غائبين في القرى والبلدان، فأثبتوا للشيخ معذرة حصلت له القناعة بأنها مشروعة، وطلبوا منه ألَّا يحرمهم من هذه الفائدة الجزيلة فيعيد لهم هذه الجملة، فما وسعه إلا تلبية طلبهم، فأعاد ما قرَّره كله في المدَّة نفسِها أو تزيد عليها بيسير، وهكذا دواليك حتى تمَّ العام الدراسي ونحن لم نقطع مقدمة هذا الكتاب. قد يستغرب السامع روايتي هذه، ولكنها الحقيقة الناصعة؛ لأن المشايخ يقصرون سعيهم على مناقشة الألفاظ ومحاكمة ما يقوله الشارح وما يقرره أرباب الحواشي والتعاليق، ويدور النزاع والخصام بينها [والطالب في حيرة من أمره]»[٢٢].

وتُظهر تجربة منير آغا هذه معالمَ فلسفة المدرسية التي تميزت بها كلٌّ من طريقة تعليم المتون، كمتن العقائد النسفية، وطريقة تأليف شروحها، في العصر الحديث. ومما لا شكَّ فيه أن طريقة الشرح هذه -سواء كانت مكتوبة أم شفوية- كانت تتطلب قدرًا كبيرًا من المعرفة، ولكنها معرفة أشبه في سعتها بمفازة مهلكة بالنسبة

(٢٢) منير آغا، نموذج، ص٤١-٤٢.

إلى شخص يسعى للتعرف إلى مضمون النص الأساسي للمتن؛ فالمقدمة التي لم يستطع شيخ منير آغا تغطيتها خلال عام دراسي كامل، هي مجرّد بضعة أسطر من الكتاب المطبوع، والنص بأكمله لا يتعدى نصف دزينة من الصفحات.

ويعبّر أحمد الشدياق -الذي لعب دورًا مهمًّا في نشر كتب التراث مثل منير آغا- بأسلوب ساخر عن طريقة التعليم هذه في كتابه الشهير: الساق على الساق، حيث يحاكي في إحدى فقراته شيخًا يشرح عناصر البلاغة التي يجب على الطالب إتقانها، فيقول:

«قال بعض العلماء: الاستعارة تنقسم إلى مصرح بها ومكنى عنها. والمصرح بها تنقسم إلى قطعية واحتمالية. والقطعية تنقسم إلى تخييلية وتحقيقية. وتنقسم ثانيًا إلى أصلية وتبعية. وثالثًا إلى مجردة ومرشحة. وقال بعضهم: وهذه تنقسم أيضًا إلى عقيونية ومكانية ونبيصية وطعطعية وغميسية ولعلمية ويلمعية وعسعاسية. والعقيونية تنقسم أيضًا إلى فرقعية وقرقعية ومقامقية. والفرقعية إلى جحلنجعية وشنطفية وعطروسية ودمحالية وشينقورية وكربرية. والقرقعية إلى خعخعية وعهعخية وعهخغية وكشعثيجية وكثعظجية. والمكائية إلى معوية وعنترية وصفرية وعصلية وبلكية وصفارية وضغيلية وطرطبية وانقاضية. إلى غير ذلك من التقسيم»[23].

ونظرًا لضخامة الموضوع، يخلص الشيخ بكل رضا إلى أن «بيان ذلك مفصلًا يستفرغ آجلًا. وربما قضى الإنسان عمره كله في علم الاستعارات وحدها، ثم يموت وهو جاهلها. أو يكون قد نسي في آخر الكتاب أو الكتب ما عرفه في أوله»[24].

وعلى الرغم من أن التقسيم الذي ذكره هذا الشيخ خيالٌ بحت، فإن بداية المقطع مقتطفةٌ من كتاب مستخدم فعليًا في تدريس البلاغة في العصر الحديث[25]،

---

(٢٣) الشدياق، الساق على الساق، ١: ١٦٧-١٦٩.

(٢٤) الشدياق، الساق على الساق، طبع لأول مرة سنة ١٨٥٥م.

(٢٥) السكاكي، مفتاح العلوم، ص٣٧٣: «الاستعارة تنقسم إلى مصرح ومكنى،...».

وعلى الرغم أيضًا من كون معظم هذه العناصر المعزوة إلى البلاغة من نسج خيال الشدياق، فإن هذا المقطع يجسّد الانشغال بالتقسيمات والتعريفات، الذي كان يهيمن على الوسط الدراسي أيامها، ويمكنك مقارنة هذه الفقرة بفقرة حقيقية من حاشية محمد الدسوقي (المتوفى ١٨١٥م) في مصر، حيث يقول عن البلاغة:

> «فإن قلت إن المجاز هو عين الإسناد والنسبة، وحينئذ فيلزم تعلّق الشيء بنفسه ونسبة الشيء لنفسه، قلت: المراد بالحكم المنسوب والمتعلّق -بكسر اللام- خصوص النسبة الإسنادية، والمراد بالحكم المنسوب إليه والمتعلّق به مطلق نسبة، سواء كانت إسنادية أو إضافية أو إيقاعية، وحينئذ فهو من نسبة الخاص للعام أو من تعلّق الخاص بالعام»[٢٦].

صحيح أن فكرة «المجاز الحكمي» التي نوقشت في هذه الفقرة قد تُشير إلى «الاستعارة المفهومية» المعروفة في علم اللسانيات الحديث[٢٧]، كما أشار إلى ذلك أفيجايل نوي (Avigail Noy)، وأن التمييز بين هذا النوع وغيره من أنواع المجاز في اللغة له وجه معقول المعنى، ويشير إلى تحليلٍ لغويٍّ عالٍ؛ ولكنه مفهوم قد أُشبع بحثًا من قبل في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وعندما تتعرَّض الشروح المتأخرة إلى هذا المفهوم، فهي لا تفعل ذلك دفاعًا عنه؛ بل للدفاع عن المصطلحات المستخدمة في الإشارة إليه، عن طريق دفع كل ما يتصور من اعتراضات افتراضية عليها، مما نتج عنه أداء مدرسيٌّ بامتياز.

لقد اهتمَّ الوسط العلمي في العصر الحديث بأنواعٍ مميزةٍ من الابتكار والأصالة، ويتجلَّى هذا بوضوحٍ في تنوُّع أصناف الطرافة والتسلية التي امتزجت بها كتابات العلماء في هذه الفترة. فعلى سبيل المثال، ألَّف العالم اليمني ابن المقرئ (المتوفى ٨٣٧هـ/ ١٤٣٣م) كتابًا مبسطًا في تعليم الفقه يحتوي ضمنيًّا -عند قراءته عموديًّا-

---

(٢٦) الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، ج١، ص١٧٤. أشكر أفيجايل نوي على مساعدته في فهم معنى هذه الفقرة.

(27) Noy, "Emergence of *'Ilm al-Bayān*," 387.

على أربعة كتب أخرى في العروض والقوافي والتاريخ والنحو[٢٨]. وبالطبع، هذا النوع من الكتابات ليس المقصود منه أن يكون أداة تربوية في التعليم؛ بل مجرّد عرض للبراعة، وقد تنافس العلماء اللاحقون في تأليف كتب تضمُّ أعدادًا أكبر من الكتب الثانوية[٢٩]. وهناك نوع آخر مماثل لهذا، يتمثَّل في الامتناع عن استخدام بعض الحروف في الكتابة، مثل قصيدة يوسف الشربيني (توفي بعد سنة ١٠٩٨هـ/ ١٦٨٦م) في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، وشرحها الذي لم يستخدم فيه سوى نصف الأبجدية العربية[٣٠].

وفي سياق التعبير الفني هذا، نجد القصيدة البديعية، وهي قصائد في مدح [النبي] محمد [ﷺ]، يعرض فيها مختلف أنواع البديع في اللغة العربية، وهي نوع من الأدب الذي يظهر فيه بجلاء انشغال كتابات العصر الحديث بالبلاغة[٣١]. وهناك أسلوب آخر ربما لا يرقى إلى المستوى الإبداعي لما سبق، ولكنه كان شائعًا جدًّا، ويتمثَّل في الإخبار عن تاريخ مهمّ في شكل لغز، ويجري ذلك بإعطاء كل حرف قيمة عددية، ثم يجري القيام بعمليات حسابية مختلفة لكل كلمة أو بيت شعري، من أجل الوصول إلى التاريخ المقصود[٣٢]. وفي نوع آخر من الألغاز،

---

(٢٨) ابن المقرئ، عنوان الشرف الوافي. لم أطلع على أي دراسة باللغة العربية لهذا الكتاب، ولكن يمكنك مراجعة Bronner, Extreme Poetry للمزيد عنه. والشكر موصول لنعامة روكم (Na'ama Rokem) على لفت انتباهي إلى هذا الكتاب.

(٢٩) الأكوع، هجر العلم، ج١، ص٣٩.

(٣٠) الشربيني، طرح المدر. يستخدم هذا الكتاب الحروفَ المهملة فقط دون المنقوطة، وهناك من يستخدم العكس فقط أيضًا، انظر:

Bauer, "Die *Badī'iyya*," 79.

(31) Bauer, "Die *Badī'iyya*."

(٣٢) من الأمثلة المعقَّدة على ذلك قصيدة بهلول (المتوفى ١٧٤٩م)، التي تتكوَّن من ١٠٨ أبيات، حيث ترمز القيمة العددية للحروف في كل بيت إلى السنة التي أُلفت فيها القصيدة. انظر:

al-Yousfi, "Poetic Creativity," 69.

وانظر أيضًا:

de Bruijn, "Chronograms"; Gacek, Arabic Manuscripts, 59.

يكـون التاريـخ مخفيًا في طبقات من الكسـور الحسـابية، كما فعل إسـماعيل حقي البروسـوي (١٧٢٥م)، حيـن ذكـر أنه أكمل أحد كتبه في: «العُشـر الثاني من الثلث الثاني من السدس الثالث من النصف الثاني من العشر الثامن من العشر العاشر من العقـد الأول مـن الألف الثاني مـن الهجرة النبوية»[٣٣]، وهو يرمـز إلى يوم الثلاثاء ١٢ رمضـان ١٠٩٨هــ[الموافق ٢٢ يوليـو ١٦٨٧م]. فمثل هـذه العروض للقدرة الإبداعيـة فـي الأدب، وبخاصـة من قِبَل أسـاتذة مثل الشـربيني أو البربير (المتوفى ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م)[٣٤]، كانت في كثيرٍ من الأحيان مصوغةً بشكل مثير للإعجاب ومُسـلٍّ للغايـة، ولكنها -كما هي الحال فـي دروس منير آغا- كانت تهتمُّ بالملامح الشكلية على حساب المضمون.

تتميَّز كتب الشـروح والحواشـي -وهي النوع النمطـي لكتب العصر الحديث- بتسلسـلٍ هرميٍّ للمكانة العلمية التي يحظى بها كلٌّ من المتن والشـرح وما بعدهما من طبقات. فالشرح -من ناحية- اعترافٌ ضمنيٌّ بالمكانة العلمية للمتن المشروح (والشـيء نفسـه يمكن أن يقال عن الشـرح والحاشـية التي تكون عليه، وهكذا في طبقات التعليقات جميعها)، ويقدم نفسه أساسًا على أنه خدمة لهذا المتن، بتقريب معانيـه (وإن كان قـد يختلـف معه في بعض الحالات، كما قد يختلف المُحشِّـي أو مَـنْ بعـده مع مَنْ سبقه في بعض المسـائل)[٣٥]. ولكـن من الناحيـة الأخرى، فإن الشرح (أو ما بعده من طبقات التعليقات) يقرِّر المعنى المراد في المتن (أو ما قبله من طبقات) بشـكل فعَّال، بسـبب تركيبه المباشر على النص. أما من ناحية الحجم، فـإن المتـن لا يمثِّل سـوى جزء صغيـر من مجمـوع الكتاب، وكلمـا زادت طبقات التعليقات أكثر، تضاءل حجم المتن إلى أن ينعدم في بعض الأحيان.

---

(٣٣) نقلًا عن:

Ritter, "Philologika xii: Datierung durch Brüche," 246.

(٣٤) انظر: الشـربيني، طـرح المـدر وهز القحـوف؛ البربير، مفاخرة بيـن الماء والهواء فـي: المفاخرات والمناظرات، ص١١-٤٩.

(٣٥) انظـر -على سـبيل المثـال- اعتراض إبراهيم الباجوري على الاسـتخدام اللغـوي لصاحب المتن، ج١، ص١٦٨.

ويمثّل تراكم طبقات التعليقات هذه نموذجًا لطريقة التعليم التقليدية، التي يستمدُّ الكتاب فيها مكانته العلمية من طريق شدِّ ارتباطه بالمرجعيات السابقة له، مما يولد شعورًا بالاستمرارية. ويستدلُّ أنصار التعلُّم عن طريق كتب الشروح والحواشي -المفضَّلة في العصر الحديث- على تفوُّق طريقتهم هذه على طريقة التلقي المباشر من كتب التراث بدون وساطة، بالإشارة إلى سلسلة إسنادهم غير المنقطعة. ولا تضمن هذه الاستمرارية -حسب رأيهم- الدقَّة في نصِّ المتن المنقول فحسب، بل تضمن أيضًا الحفاظ على فهم معناه فهمًا صحيحًا. فوفقًا للعالم محمد بن سليمان الكردي (المتوفى ١٧٨٠م)، الذي درَّس في المدينة المنورة، لا يجوز للعالم أن يستشهد إلَّا بالكتب التي درسها على مدرس له سند غير منقطع يربطه بالمؤلف الأصلي[٣٦]. والاستثناء الوحيد هو ما يُسمَّى بالكتب المعتمدة، التي تُعَدُّ دقتها أمرًا مفروغًا منه، بحكم أنها واسعة الانتشار. ومن الأمثلة على هذه الكتب -حسب الكردي- شرح الرملي (المتوفى ١٠٠٤هـ/ ١٥٩٦م) **نهاية المحتاج**، الذي سمعه عن الرملي في مصر أكثر من أربعمائة شخص في مجلس واحد، ما أكسبه ما لا حصر له من الأسانيد المتصلة، والنسخ الدقيقة المنتشرة، التي وثقت صحَّة نسبة الكتاب لمؤلِّفه. إن هذه القاعدة التي ذكرها الكردي ترمز إلى التزامٍ متينٍ بدقَّة النص، ولكنها تزيح -في الوقت نفسِه- الغالبية العظمى من الكتب الموجودة -ولا سيما المتقدمة منها- عن مجموعة المصادر التي يمكن الاستشهاد بها.

وكانت هذه النزعة التقليدية -التي كان لها أثرٌ في تهميش النصوص المتقدمة- جزءًا لا يتجزأ من هيكلٍ أكبر لمعنى المرجعية العلمية، ويتضح هذا الهيكل بشكل أفضل في مجال الفقه، الذي يمكن وصفه بأنه التخصُّص الأهم في الوسط العلمي الإسلامي؛ نظرًا للكم الهائل من الكتابات فيه، ولأنه كذلك المادة الأساسية التي كانت تُدرس في المدارس الدينية. فالموقف المشترك بين فقهاء أهل السُّنة في فترة

---

(٣٦) الكردي، الفوائد المدنية، ص٣٩. وانظر أيضًا:
El Shamsy, "*Ḥāshiya* in Islamic Law," 294.

العصر الحديث هو أن كبار الفقهاء في القرنَيْن السادس والسابع الهجريَّيْن/ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديَّيْن كانوا آخر جيلٍ يمتلك الشروط المطلوبة للقيام بشيء من الاجتهاد المباشر من نصوص الوحي[٣٧]، وأن نطاق دراسة علم الفقه في القرون القليلة التي تلَتهم كان يقتصر -إلى حدٍّ كبير- على النظر في آراء هؤلاء الفقهاء السابقين والترجيح بينها من خلال وضع شروح عليها، وأن هذه المرحلة امتدَّت إلى القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي تقريبًا، وبعدها أصبحت مهمَّة الفقهاء تقتصر على النظر في هذه الشروح والترجيح بينها في الحواشي المتتالية عليها. وهكذا، فالحواشي إذن تمثِّل زبدة الفقه بالنسبة إليهم. ولكن الامتداد الزمني لهذا الفكر لم يمتد إلى ما قبل القرن السادس عشر. وقد حال هذا الاعتقاد بأن الاجتهاد المطلق لم يعُد ممكنًا (ما يُسمَّى بإغلاق «باب الاجتهاد») دون النظر الموضوعي في الكتب المتقدمة (لا مجرَّد الاقتباس منها)، وكذلك دون النظر المباشر في نصوص الوحي[٣٨].

إن هيمنة هذه المدرسية على العصر الحديث يمكن تفسيرها -ولو جزئيًّا على الأقل- بظاهرة النقص في الكتب المتاحة، التي وصفناها في الفصل السابق؛ بمعنى أنها كانت آليةً من آليات التأقلم مع وقت ندرت فيه الكتب المتقدمة بشكل متزايد، وصعب العثور عليها. فمن خلال رفع مجموعة صغيرة من الكتب، التي يعرفها ويقرؤها الجميع، إلى درجة من «التشريف والتعظيم»، كان بالإمكان ضمان استمرار العلم، حتى في حال نقص المراجع. ففي حال العلوم العقلية، مثل المنطق، لم يشكِّل فقدان الكتب السابقة مشكلةً بالضرورة، أما علوم الأدب والتاريخ والدين، فقد كانت في طريق الاندثار حتمًا، بسبب النسيان التدريجي لأمهات الكتب فيها. وفي المقابل، فإن قصر المدرسية لنطاق العلم على مجموعةٍ متواضعةٍ من الكتب المتأخرة قد أسهم في اختفاء الكتب المتقدمة؛ إذ النقص في طلبها كان

---

(٣٧) كان هناك أيضًا بعض العلماء الذين مشوا عكس هذا التيار ونادوا بفتح باب الاجتهاد، غير أنهم كانوا قلّة. للمزيد عن هؤلاء العلماء، انظر:

Dallal, *Islam without Europe*.

(38) El Shamsy, "*Hāshiya* in Islamic Law," 290-93.

يعني عدم إعادة نَسْخها. وقد زاد الطينة بِلّة في هذا المجال ظهورُ الفكر الباطني، الذي لم يُسهم في إضعاف كتب التراث فحسب، بل قضى على ثقافة الكتاب بأكملها. وهو فكر يعتقد أن الإلهام الإلهي هو الطريقة الوحيدة لتحقيق المعرفة، وهي أسمى مرتبة من طريقة الكتب، التي يُنظر إليها على أنها شكل مزيف من المعرفة.

العلم الباطني: تراجع هيبة العلم القائم على الكتب

إن تصوُّر مدى علاقة الكتاب بالحقيقة في مجتمعٍ ما، هو أهم مُحدِّد للمنزلة التي سيعطيها هذا المجتمع للكتاب، بمعنى هل يمكن للكتاب أن يحمل بين طياته الحقيقة؟ وهل يمكن للقارئ الوصول إلى الحقيقة من خلال القراءة؟ إن الدافع وراء التنوُّع الذي شهدته ثقافة الكتاب العربي الإسلامي في القرنَيْن التاسع والعاشر كان -إلى حدٍّ كبيرٍ- التفاؤل بأن يتمكَّن مجال الكتابة -إلى جانب أساليب النظر المنهجية- من إيصال الإنسان إلى الحقيقة. فيمكن البرهنة بشكل قاطع على نبوَّة [النبي] محمد [ﷺ]، وأن القرآن مُنزَّل من عند الله، وكذا تسوية الخلافات الفقهية والعقدية، وتحديد القواعد الأخلاقية، وبناء البراهين المنطقية، وترجمة حكمة اليونان والهند، والتحقُّق من الأخبار التاريخية، واكتشاف قواعد التفسير والتنظير لها، من أجل جعل اللغة أكثر وضوحًا، والنصوص خاضعة للفهم المنهجي.

صحيح أن الثقافة الإسلامية المكتوبة حافظت دائمًا على الرواية الشفهية، التي تميزت بها، وبخاصة في تحفيظ القرآن الكريم ورواية الحديث النبوي، وأن الرواية الشفهية ظلَّت مرتبطةً ارتباطًا كبيرًا بمفهوم القدرة على فهم النصوص على حقيقتها؛ فكان ينبغي على الطالب المبتدئ دائمًا أن يبتدئ بتعلُّم المتون الأساسية على يد مُعلِّم، ويحفظها قبل الشروع في دراسة الكتب المتقدمة، ونجد أن النصائح الموجَّهة إلى الطلاب الطموحين تحذر من المزالق التي قد يقعون

فيهـا إن هـم حاولوا إتقان مثل هذه الكتب دون معلـم يوجّههم[٣٩]، فأطلقوا لقب «الصُّحُفيـون» علـى أولئك الذين أخذوا العلم عـن الكتب دون معلم، ورأوا أنهم أكثـر عرضـةً لإسـاءة فهـم النصـوص التـي يقرؤونهـا، وأنهـم محرمون مـن رفقة العلمـاء، والعلـم الذي توفره رفقتهـم. ولكن هذا النقد للأخذ المباشـر للعلم من الكتـاب دون واسـطة لا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه ظاهـرة غريبة، فحتى في ثقافة اليـوم -التي يُزعـم أنهـا مكتوبة بدقّة واسـتفاضة- ينـدر أن يُعَدّ شـخص عصاميٌّ اسـتمدَّ معرفتـه فـي مجالٍ ما من قراءاته الشـخصية دون دراسـة رسـميَّة خبيرًا في هذا المجال.

وعلى كل حال، فإنه بالرغم من هذه المحاذير، فقد كان الكتاب في حقبة العصر الوسـيط لا يـزال يُنظـر إليه على أنه -كما جاء على لسـان الكاتب الشـهير الجاحظ (المتوفى ٢٥٥هـ/ ٨٦٨-٨٦٩م) بأسلوبه الساحر المميز:

> «وعـاءٌ مُلئ علمًا، وظَرْف حُشـي ظَرْفًا، وإناء شُـحِن مُزاحًا وجِدًّا ... وإن شـئتَ ضحكـت مـن نوادره، وإن شـئتَ عجبـت من غرائب فرائده، وإن شـئتَ ألهتْك طرائفُه، وإن شـئتَ أشجَتْك مواعظُه. ومَنْ لك بواعظٍ مُلْهٍ، وبزاجر مُغرٍ، وبناسكٍ فاتِك، وبناطقٍ أخرسَ، وببارِدٍ حارّ»[٤٠].

وبعبارة أخرى، فالكتاب بإمكانه أن يكون مستودعًا للمعرفة، قائمًا بذاته، يمكن قراءته والتمتُّع به على انفراد؛ وهو شيء مختلف عن شخص مؤلّفه، يمكن الوصول إلى ما فيه حتى في غياب المؤلّف، كما أنه مستقلٌّ عن الزمان والمكان اللذين كُتب فيهمـا. وبمـا أن الكتـب كان يُنظـر إليهـا علـى أنهـا مخازن مسـتقلّة للمعرفـة، فمن الطبيعـي أن يكون اسـتهلاك الكتب ومـا يتبعه من مظاهر الولوع بها -مثل الشـغف بالقـراءة، والبحـث، وجمـع الكتب- علامةً علـى المعرفة والتفوُّق العلمي، ولعل

(٣٩) ابن جماعة، تذكرة السامع، ص٩٧، ١١٤.

(٤٠) الحريري، درة الغواص، ص١٨٣.

قصة مقتل الجاحظ بسبب كتبه الكثيرة المكدَّسة التي انهارت عليه جزءٌ لا يتجزأ من سُمعته بأنه فريد من نوعه، من حيثُ سَعة علمه(٤١).

ولكن هذه الصورة التي تُظهر الشخص الحكيم على أنه شخصٌ منهمكٌ في كتبه والمعرفة التي استقاها منها إلى حدِّ الثمالة، قد تغيَّرت في العصر الحديث، لتحل محلَّها صورة أخرى، تظهره شخصًا يكافح من أجل التحرُّر من ضيق خناق الكتب حول عقله، ساعيًا في سبيل الوصول إلى مستوى من اليقين الإلهي الذي لا يعتريه شكٌّ، بعيد عن متناول النقاش العلمي. وكان السبب في هذا التغيُّر هو تغلغل الأفكار الصوفية الباطنية في ميادين العلم الأخرى، مما أدى إلى الحطِّ من قيمة الكتاب في عملية البحث عن الحقائق، والتأسيس لمثلٍ أعلى جديد في معنى العلم؛ مثل يسوده الكره الشديد للكتب والرهبة منها.

وهذا التصوير للتعلُّم المبنيِّ على الكتب على أنه شكلٌ من أشكال المعرفة المزيفة(٤٢)، رأيٌ قال به أفلاطون(٤٣) قديمًا، ثم جاء الأفلاطونيون الجدد بعده -مثل أفلوطين (المتوفى ٢٧٠م)، وبرقليس (المتوفى ٤٨٥م)- فقاموا ببلورته، مؤكدين أن المعرفة الحقيقية لا يمكن أن يجدها المرء في الكتب(٤٤)، ثم طوَّر الأفلاطونيون الجدد Neoplatonists مناهجَ أخرى، غير خطابية، لتحل محلَّ طريقة التعلُّم القائم على الكتب، وقد كان منهج العلم اللدني المكتسب واحدًا من هذه المناهج. غير أن هذا التوجُّه المعرفي لم يدفع الأفلاطونيين الجدد إلى التخلي عن الكتابة الفلسفية كليًا، ولكنه كان يحمل قناعةً قويةً بأن الفلسفة الحقيقية ليست في صفحات الكتب، ولا يمكن العثور عليها بين طياتها. وهذه الحركة المناهضة للكتابة نجد شبهها واضحًا للعيان في وسط الفكر الإسلامي في العصر الحديث،

---

(٤١) الجاحظ، الحيوان، منقول في:

Irwin, *Night and Horses and the Desert*, 90.

(42) Pellat, "Al-Jāḥiẓ," 81.

(43) Plato, *Phaedrus* 274e-275b.

(44) Rappe, *Reading Neoplatonism*, ix, 3, 21.

حيث كان هناك تبنٍّ لنوع معيَّن من التصوف المتأثر بشكل جوهري بالأفلاطونية الجديدة[٤٥].

ويُعَدُّ ابن عربي (المتوفى ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) أكثر صوفيي الأفلاطونية الجديدة تأثيرًا في العصر الحديث، من حيث مكانة الكتاب وعلاقته بالمعرفة. فهو وإن كانت أفكاره هذه متعارضة تمامًا مع الأعراف العلمية في العصر الوسيط الذي عاش فيه، إلَّا أن انتشار آرائه بعده أدى إلى تقويض المبادئ الجوهرية لثقافة الكتاب التي كانت لدى المسلمين في العصر الوسيط. ويفصح ابن عربي في كتابه **الفتوحات المكية** في عدَّة مواضع عن المنهج الذي سلكه في تأليف كتابه، ويعلن في أحد هذه المواضع: «فوالله ما كتبت منه حرفًا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني»[٤٦]. ويلزم من هذا الكلام أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين كلامه وكلام الشارع، بمعنى أن كتابه لا يعتمد على إتقان فنٍّ من الفنون الشرعية، ثم الترجيح بين أدلَّة المختلفين في المسألة للوصول إلى نتيجة، بل يدَّعي وجود صلة مباشرة بالشارع؛ صلة تجعله يطرح الخلافات السابقة في المسألة جانبًا على أنها لا قيمة لها.

ولكن لم يكن لهذه المكانة العلمية الجذابة التي يدَّعيها الصوفيون الباطنيون لتمرَّ دون أن تثير حفيظة العلماء المختصين في شتَّى العلوم الشرعية الأخرى في العصر الوسيط. حيث يجزم النسفي (المتوفى ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م) -في مقدمة عقيدته- بأن «الإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحَّة الشيء»[٤٧]. ومثل هذا يؤكِّده كلٌّ من الدبوسي (المتوفى ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)[٤٨] والسمعاني (المتوفى ٤٨٩هـ/ ١٠٩٦م)[٤٩] والسبكي (المتوفى ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م) في كتاباتهم في

---

(٤٥) انظر على سبيل المثال:

Morewedge, "Neoplatonic Structure"; Chittick, "Circle of Spiritual Ascent."

(٤٦) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٣، ص٥٠٤.

(٤٧) النسفي، **العقائد النسفية**، ص١٩.

(٤٨) الدبوسي، **تقويم الأدلة**، ص٣٩٢-٣٩٩.

(٤٩) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ج٢، ص٣٤٨-٣٥٢.

أصول الفقه، فيقول السبكي عن الإلهام: «ليس بحجَّة؛ لعدم ثقة من ليس معصومًا بخواطره، خلافًا لبعض الصوفية»(٥٠). وفي السياق نفسِه، نجد أن الصوفيين المتقدمين -مثل عبد القادر الجيلاني (المتوفى ٥٦١هـ/ ١١٦٦م)- يؤكدون أيضًا أن الإلهام الذاتي للفرد غير معصوم من الخطأ، ويشددون على أنه يجب أن يخضع لقواعد الشرع(٥١).

وتشير الرواية التي يزعم فيها ابن عربي أنه التقى بالفيلسوف الأندلسي الكبير ابن رشد (المتوفى ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) إلى كيفية تصوره للعلاقة بين إلهامه والمعرفة العلمية التي عند غيره، فيذكر أنه عندما سأله ابن رشد عمَّا إذا كان الكشف الإلهي لديه يطابق ما عند ابن رشد من النظر العقلي، أجاب ابن عربي: «نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها»(٥٢)، وهو ما جعل لون ابن رشد يصفرّ، وفقًا لابن عربي، ثم «شكر [ابن رشد] الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه مَنْ دخل خلوته جاهلًا وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة» وصار من «الفاتحين مغالق أبوابها». وليس لهذا اللقاء ذكرٌ في أيِّ مصدر آخر، بما في ذلك مؤلفات ابن رشد نفسه؛ ولذلك ليس بمقدورنا تأكيد ما إذا كان ابن رشد قد وجد فعلًا إجابة ابن عربي بمثل هذا الكشف العميق لمحدودية الشرح الخطابي. ولكن المهم في هذه الرواية هو تصويرها لرضوخ الفيلسوف أمام معرفة الصوفي التي اكتسبها دون كتب.

إن هذا الادعاء بأن الكشف الروحي والإلهام يمكنهما أن يوفرا حلولًا للمسائل الفكرية الصعبة لم يكن من اختراع ابن عربي، بل هو سابق عليه، وقد كان موجودًا بالفعل قبله؛ إذ نجده -مثلًا- في السيرة الذاتية للغزالي(٥٣). ولكن الشيء الذي جعل نظرة ابن عربي لهذه النظرية مؤثرة جدًّا، هو دمجه الأفكار الصوفية في عالم

---

(٥٠) السبكي، جمع الجوامع، ص١١١، وانظر أيضًا: السبكي، شرح مختصر ابن الحاجب، ج٤، ص٥٨٧-٥٩١.

(٥١) انظر على سبيل المثال: الجيلاني، فتوح الغيب، ص٢٦.

(٥٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٧٢-٣٧٣.

(٥٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٣٦-٣٧.

فلسفي أفلاطوني متطور، حيث يمكن للحقيقة المحمدية -حسب اصطلاح ابن عربي- أن تلهم «الخاصة» -بشكل مباشر- بمعرفة تفوق أيّ معرفة يمكن الحصول عليها عن طريق العقل أو من خلال توجيهات الغير بأضعاف مضاعفة[٥٤]. ولعل نظرة ابن عربي للمعرفة تتلخّص بوضوح في رسالته التي كتبها إلى أبرز علماء السُّنة في عصره: فخر الدين الرازي (المتوفى ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، فبالرغم من أن الرازي كان ذا مكانة علمية راقية في العقيدة والفلسفة والتفسير وأصول الفقه، فإن ابن عربي كان يرى -مع ذلك- أن معرفة الرازي ناقصة، ونصحه باكتساب المعرفة الحقيقية من خلال الكشف، فيقول له:

> «الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ. فإن مَنْ كان علمه مستفادًا من نقل أو شيخ، فما برح عن الأخذ عن المُحدَثات، وذلك معلول عند أهل الله عز وجل، ومن قطع عمره في معرفة المُحدَثات وتفاصيلها، فاته حظّه من ربّه عز وجل؛ لأن العلوم المتعلّقة بالمحدثات يفني الرجل عُمره فيها، ولا يبلغ إلى حقيقتها، ولو أنك يا أخي سلكت على يد شيخ من أهل الله عز وجل، لأوصلك إلى حضرة شهود الحق تعالى، فتأخذ عنه العلم بالأمور من طريق الإلهام الصحيح، من غير تعب ولا نصب ولا سهر، كما أخذه الخضر عليه السلام، فلا علم إلّا ما كان عن كشف وشهود، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين»[٥٥].

فهذا الكلام يشير إلى أن ابن عربي لم يكن يرى منهجه مقتصرًا على التصوف فحسب، بل كان يراه منهجية بديلة في تخصُّصات علوم الشريعة الإسلامية كلها. وهذا يعني أننا في حين نجد أن ابن حزم (المتوفى ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) يؤكّد -قبله بقرنين من الزمان- أنه «لا يتوصل إلى العلوم إلّا بطلب، ولا يكون الطلب إلّا

---

(٥٤) للمزيد عن فكرة العقل الفعّال عند الفلاسفة العرب، انظر:

Herbert Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect.

(٥٥) منقول في: الشعراني، الطبقات الكبرى، ج١، ص١٤.

بسماع وقراءة وكتاب، لا بدَّ من هذه الثلاث خصال، وإلا فلا سبيل دونها إلى شيء من العلوم البتة»[٥٦]، نجد أن ابن عربي يبشّر بمنهج جديد، يمكن من خلاله إتقان شتّى أصناف العلوم، ليس ذلك فحسب، بل إتقانها بيقينٍ لا يختلجه شكٌّ. ويثبت لنا الواقع أن هذه البشرى كانت مُغريةً للعلماء اللاحقين، بمن فيهم الرازي نفسه، الذي تُظهر أعماله اللاحقة تأثُّره بهذا المنهج[٥٧]، غير أن دعوى إمكانية الوصول إلى حقائق الأشياء عن طريق الكشف لم تتمكَّن من التأثير في مجالات العلوم الأخرى، المبنيَّة على العقل والنصوص، وتغيرها إلَّا لاحقًا مع أتباع ابن عربي المتأخرين.

في البداية، لم تجد أفكار ابن عربي قبولًا في العالم العربي، فقد رفضها علماء السُّنة الكبار وقتها وعدّوها زندقة، ولكن مع دخول القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، ولا سيما عقب استيلاء العثمانيين على الأراضي العربية عام ١٥١٧م[٥٨]، تغيَّر الأمر؛ ليصبح مذهبه الباطني يُنظر إليه على أنه حقيقة أسمى، لا تنافر العلوم الإسلامية الأخرى، بل تنسجم معها. وقد كان العالم المصري عبد الوهاب الشعراني (المتوفى ٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م)[٥٩] أهمَّ شخصية في عملية بعث هذه الأفكار، وهو عالم ذو منزلة علمية عالية في عصره، كما أن مؤلفاته كانت من أكثر الكتب المقروءة في العصر الحديث[٦٠]. اعتنق الشعراني التصوف لأسباب مشابهة تمامًا للغزالي؛ بمعنى أنه وجد في التصوف الجانبَ الروحي الذي يفتقر إليه المجال العلمي الصرف[٦١]. ففي خطوة تذكِّرنا بمسرحية فاوست

---

(٥٦) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج٤، ص٦٥.

(57) Janos, "Intuition, Intellection, and Mystical Knowledge."

(58) Knysh, *Ibn 'Arabi*, 8.١

وللمزيد عن تزايد سلطة الصوفية بعد استيلاء العثمانيين على الأراضي العربية، انظر:

Sabra, "Household Sufism"; de Jong, *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions.*

(٥٩) للمزيد عن الشعراني، انظر:

Sabra, "Illiterate Sufis and Learned Artisans."

(60) Hudson, "Reading al-Sha'rānī."

(٦١) الشعراني، لطائف المنن، ج١، ص٤٨.

للكاتب غونه -التي كانت شخصيتها التاريخية من قبيل الصدفة معاصرة للشعراني، وهي شخصية عالم مثقف يحوّل مساره نحو العلم الباطني، من أجل اكتساب ما يعدُّه معرفةً حقيقيةً- يظهر بوضوحٍ ميل الشعراني ضد التعليم في طريقة تربيته الصوفية التي يرويها في سيرته الذاتية. فبعد تعداد الكتب التي حفظها عندما كان طالبًا، والكتب التي قرأها على العلماء، وتلك التي قرأها وحده[٦٢]، وبعد سرد تحصيله من التعليم المبنيّ على كتب العلوم الإسلامية، روى أولَ لقاء له مع شيخه الصوفي المعروف علي الخوّاص (المتوفى ٩٣٩هـ/ ١٥٣٢-١٥٣٣م)، الذي كان أُميًا (اسم الخواص نسبة إلى تضفير خوص النخيل الذي كان يعمل فيه)، فكان أول شيء طلبه من الشعراني هو أن يتخلّص من كتبه الثمينة، فيذكر الشعراني:

> «أنّه أمَرَني في أوّل اجتماعي عليه ببيع جميع كتبي والتصدُّق بثمنها على المحاويج ففعلت، وكانت كتبًا نفيسة ... فصار عندي التفات إليها لكثرة تعبي فيها وكتابة الحواشي والتقييدات عليها، حتى كأني سُلبت العلم»[٦٣].

ولكسر هذا التعلُّق بها، نصح الخوّاص مُريدَه بأن ينعزل، وينخرط في تمارين روحيَّة، ليخلص عقله من كتبه، وأخيرًا وصل إلى حالة يقول عنها الشعراني:

> «وصار لوحُ قلبي ممسوحًا من العلوم النقلية ... ترادفت عليَّ حينئذ العلوم الوَهْبية وكان ابتداء ذلك بساحل بحر النيل عند بيوت البرابرة وسواقي القلعة، فبينما أنا واقف هناك وإذ بأبواب من العلوم اللدنية انفتحت لقلبي، كل باب أوسع مما بين السماء والأرض، فصرت أتكلَّم عن معاني القرآن والحديث وأستنبط منهما الأحكام وقواعد النحو والأصول وغير ذلك، حتى استغنيت عن النظر في كتب المؤلفين، فكتبت من ذلك نحو مائة كراسة، فعرضت بعض ذلك على سيدي علي الخواص، فأمرني بغسله، وقال: هذا علم

---

(٦٢) الشعراني، لطائف المنن، ج١، ص٣٣-٤٢.

(٦٣) الشعراني، لطائف المنن، ج١، ص٥١.

مخلوط بفكر وكسب، وعلوم الوهب مُنزَّهة عن مثل ذلك. فغسلتها وأمرني بالعمل على تصفية القلب من شوائب الفكر»[٦٤].

إن الشيء المُقلق في هذه الحكاية هو محاولة الانتقاص من المعرفة المبنيَّة على الكتب، مقابل الرفع من شأن العلم الباطني المباشر، فتصوَّر كيف يُخضع عالم مثقف نفسَه لشيخٍ أميّ، دون أدنى نقاش، وكيف يسعى هذا الشيخ أولًا إلى محو التحصيل العلمي لمريده بالكامل، والقضاء على مكتبته، وارتباطه بها، ثم استئصال أي فكرة مبنيَّة على النظر العلمي المنطقي[٦٥]. وهذا الإخضاع الرمزي للمعرفة المبنية على الكتب للعلم الباطني، أصبح النموذج المتَّبع طيلة العصر الحديث[٦٦]. فتجد أن الصوفي المغربي المعظَّم الدباغ (المتوفى ١٧٢٠م) لم يكن أُميًّا فحسب، بل لم يكن يحفظ أيَّ جزء من القرآن إطلاقًا[٦٧]، كما أن العالم المصري إبراهيم الباجوري (١٧٦٣ أو ١٧٦٤-١٨٦٠م) -وهو أحد أكثر العلماء تأثيرًا- لم يجد حرجًا في التباهي بأن شيخه الروحي أُميٌّ[٦٨]. كما تجد تبجيلًا لهؤلاء الشيوخ الصوفيين في التراجم التي وضعها لهم أتباعهم، تصورهم على أنهم يشبهون الأنبياء في أُميتهم؛ لذا فهم ليسوا بحاجة إلى المشاركة في العلوم المكتوبة في الألفية السابقة؛ لأن معارفهم المكتسبة هِبة ربانيَّة، وليست إنجازات تُحقَّق عن طريق الخوض في الدراسة والتحصيل العلمي. وبناءً على ذلك، فإن مستند سلطتهم العلمية لا يعتمد على الخبرة في فنٍّ معيَّنٍ من العلوم وما أُلِّف فيه، بل على الادعاء الجذَّاب بأنهم أُولو بصيرة وولاية. وللبرهنة على صحَّة ادعائهم

---

(٦٤) الشعراني، لطائف المنن، ج١، ص٥٢.

(٦٥) انظر أيضًا: الشعراني، لطائف المنن، ج١، ص٣٨.

(66) Chodkiewicz, *Ocean without Shore*, 32.

(٦٧) انظر: السجلماسي اللمطي، الإبريز، ص١٣. انظر أيضًا:

O'Fahey, *Enigmatic Saint*, 43.

للمزيد عن أهمية الإبريز عند صوفية غرب إفريقيا. أشكر جنان ديلجادو Janan Delgado لتنبيهي إلى هذا النص.

(68) Spevack, *Archetypal Sunnī Scholar*, 90.

هذا، تجدهم يلجؤون إلى استخدام الكرامات؛ الطريقة المُثلى بين الصوفية في العصر الحديث (في محاكاة أخرى لنموذج الأنبياء). وقد أصبح سَرد مثل هذه الكرامات سمةً رئيسةً في التراجم عند الصوفيين لاحقًا، كما أضحى أمارةً على حكايات الأدب الشعبي في العصر الحديث(٦٩).

ثم إن الوصول إلى مرتبة الولاية هذه كان يتطلَّب التخلي عن التعلُّم القائم على الكتب. وبالإضافة إلى ذلك، أصبحت العلاقة بين الشيخ ومريده مركزةً على سلطة الشيخ النافذة، لدرجة أن اكتساب المريد لتعليم يمكِّنه من الاستقلال بذاته في التصرف وإصدار الأحكام أصبح أمرًا غير ضروريّ، إن لم يكن خطرًا صِرفًا. وقد كان الصوفيون المتقدمون -مثل عبد القادر الجيلاني- يستخدمون استعارة: «كالميت عند مُغسله» للإشارة إلى الاستسلام الذي ينبغي أن يتحلّى به الصوفي الطامح إلى قدر الله [تعالى](٧٠). فنقل الشعراني هذه الاستعارة إلى العلاقة بين المريد الصوفي وشيخه(٧١). وفي حين نجد أن المتون التراثية الموجَّهة للطلاب المبتدئين في العلوم الإسلامية تصف الشيخ بأنه مجرَّد «مشاور»، لا ينبغي أن تؤخذ أقواله إلَّا إذا كانت مقنعة(٧٢)، نجد أن رؤية الشعراني لا تمنع الطالب من ممارسة أي نظر أو حكم شخصي فحسب، بل تذهب إلى حدِّ نسف أساس هذه الممارسة؛ لأن الشيخ -بحسب الشعراني- هو المرآة التي تعكس الحالة الروحية لمريده، بمعنى أن شكَّ المريد في وقوع شيخه في شيء غير مشروعٍ هو ببساطة دليل على الحالة الروحية البائسة للمريد، ولا يمكن للمريد أن يصل إلى تلك المكانة السامية المرجوَّة إلَّا إذا رأى شيخه وليًّا من أولياء الله(٧٣). فهذا المبدأ -إذن- يخالف

---

(69) Kruk, *Warrior Women*, 168.

(٧٠) الجيلاني، فتوح الغيب، ص٩.

(٧١) الشعراني، الأنوار القدسية، ج١، ص١٨٩. أصبح هذا الاستخدام واسع الانتشار، انظر: جمال، نصيحة المريد، ص٣٥١؛ Bashir, *Sufi Bodies*, chap. 7

(٧٢) ابن جماعة، تذكرة السامع، ص٩٧. للمزيد عن أهمية مصطلح «مشاورة»، انظر: El Shamsy, "Rethinking *Taqlīd*," 10.

(٧٣) جمال، نصيحة المريد، ص٣٥١؛ الكردي، تنوير القلوب، ص٥٨٧.

المنطق المعهود في تقييم الأشخاص على أساس سلوكهم. وبدلًا من ذلك، أصبح الشيخ الوليُّ هو المعيار المطلق، الذي يجب على المريد استخدامه في تقييم مستوى تقدُّمه[٧٤].

إن ذهنية هذا العالم تنظر إلى الكتب على أنها تحتوي على معرفة سطحية أو زائفة؛ ولذلك فإن استخدام مثل هذه المعرفة من أجل تقييم موقف الشيخ والاعتراض عليه يعبِّر عن شكلٍ من أشكال الغرور وهوى النَّفْس الخبيثة. وبما أن المعرفة الحقيقية تنشأ في القلب، فالمبتدئون ليس في مقدورهم أخذ المعرفة الحقيقية إلَّا من صدور الشيوخ، ومن خلال تدرُّجهم في الطريق الروحي فقط يمكنهم -في نهاية المطاف- أن يصلوا إليها مباشرة[٧٥]، فالوقت ليس له قيمة، ولم تعُد وظيفة الكتب حمل المعرفة عبر الزمن، ويتجلَّى هذا الإهمال للتسلسل الزمني عند الصوفية في العصر الحديث بأوضح صوره في تغييرهم لمعنى الإسناد في نقل العلم. فقد كانت الأسانيد في الأصل تُستخدم للتحقُّق من صحة الأحاديث، بحيث تدرج فيها أسماء جميع رواة الحديث، من أجل التمكُّن من تقييم كل طبقة في سلسلة الإسناد، والتأكُّد من ضبط الراوي وعدالته، وكذا اتصال السَّنَد[٧٦]. كما أن أهمية علم مصطلح الحديث -من ناحية ظهور وتطوير الوعي التاريخي والمعايير اللغوية والثقافة الأدبية- كانت أهميةً عظيمةً في العصر الوسيط، كما أن عدد الرواة في السَّنَد هو المقياس الذي تُقاس به المسافة الزمنية بين الراوي والعصر النبوي؛ مثل حلقات النمو على غصن الشجرة. ولكن هذه القواعد التي وضعها علماء الحديث لا قيمة لها في العلم الباطني عند الصوفية في العصر الحديث، فتجد أنه على الرغم من أن سلاسل أسانيد الحديث كانت تضم عشرة رواة على الأقل، بين النبي [ﷺ] وزمن الشعراني، فإن الشعراني يدَّعي أنه ليس بينه وبين النبي [ﷺ] إلَّا شخصان فقط؛ لأن روحَي شيخه وشيخ شيخه التقتا

---

(٧٤) Meier, "Zum Vorrang des Glaubens," 31-36.

(٧٥) جمال، نصيحة المريد، ص٢١٢.

(٧٦) Brown, *Hadith*, chap. 3.

بالنبي محمد [ﷺ] وتلقنا عنه شخصيًا يقظةً لا حلمًا[٧٧]. وقد امتدَّ هذا الاتصال المباشر بالنبي [ﷺ] -لا التلقي عنه فقط- ليشمل جميع الموتى ممَّن يحسب من الأتقياء، فهؤلاء عند الصوفية في العصر الحديث يمكن للمرء أن يقابلهم، بل ويدرس عليهم[٧٨]، كما أنهم ما زالوا يتمتَّعون بقوى خارقة تمكِّنهم من الخروج من قبورهم لتحقيق رغبات المريدين[٧٩].

ويقول الشعراني أيضًا: إن لديه سندًا بمصافحة النبي [ﷺ] فيه ثلاثة وسطاء فقط؛ اثنان من البشر وواحد من الجنّ، الذين صافحوا النبي [ﷺ] في حياته قبل تسعمائة عام[٨٠]. وعلى الرغم من أن رواية الحديث عن طريق الجن لم تكن جديدة تمامًا، فإنها انتشرت انتشارًا واسعًا في زمن الشعراني[٨١]، وأسهمت في مزيدٍ من انهيار علم الحديث بوصفه تخصُّصًا في نقد النصوص والتاريخ.

فهذه النظرية الجديدة الباطنية للمعرفة -إذن- تدَّعي سُموها على المعرفة المستقاة من الكتب، فبناء على منطقها، فإنه ليس هناك حاجة لوصل حلقات التاريخ بعضها ببعض؛ لأن [النبي] محمدًا [ﷺ] والأولياء حاضرون باستمرار، ويمكن الرجوع إليهم لاستشارتهم والأخذ عنهم. والوصول إلى هذه المعرفة يكون عن طريق تفكيك منظومة التعلُّم المبنيَّة على كتب التراث، والتخلي عنها تمامًا. وذلك لا يكون بتحرير عقل المرء مما قرأه، واتخاذ الأُميَّة مثلًا أعلى فحسب، بل من خلال إضعاف الأدوات الفكرية التي تقوم عليها هذه المنظومة؛ من منهج نقدي لمصادر النصوص، وبناء للحجج الدامغة والمفهومة، وتقييم للواقع بناءً على المبادئ المقررة. فعلامة العالم الحقيقي هي القدرة على الاستغناء عن مثل

---

(٧٧) الشعراني، لطائف المنن، ج١، ص٢٦-٢٧.

(٧٨) الشعراني، الإنصاف، ص١٤؛ الشعراني، الطبقات الكبرى، ج١، ص٣٢٦، وج٢، ص٢٧١.

(٧٩) الباجوري، حاشية الإمام الباجوري، ص٢٥٢. للمزيد عن ظهور هذه الأفكار حتى القرن العشرين، انظر: الكردي، تنوير القلوب، ص٤٩٦.

(٨٠) الشعراني، لطائف المنن، ج١، ص٢٧.

(81) Garrett Davidson, "Carrying on the Tradition," 70-75.

هـذه الجهـود القابلـة للخطأ، وتلقي المعرفة كهِبة ربانيـة مباشـرة، تتويجًا للصراع الروحي داخل النَّفْس.

نعـم، قـد يعتـرض بعضهم على ما ذكرتـه، ويزعم أن هذه الأفـكار كانت تقتصر على الصوفيين، وأنها لم يكن لها تأثير كبير خارج أوساطهم، ولكن الحقيقة ليست كذلك. ففي الواقع، شهد العصر الحديث انتشار الفكر الباطني، وتسرُّبه من الوسط الصوفي إلى أوساط العلوم الإسلامية الأخرى جميعها، فالشعراني في كتابه الميزان -وهـو من كتب الفقه واسـعة الانتشـار- بدأ بدعوى عجيبة؛ وهـي أن جميع الأئمة المسـلمين المجتهديـن مصيبـون في آرائهم، علـى الرغم من الاختلافـات الظاهرة بينهم، وأن الطعن في أيِّ رأي من آرائهم يشبه الطعن فيما جاء به الأنبياء مع اختلاف شـرائعهم[82]. وتناقـض هـذه الدعـوى البراغماتيـةَ التـي كانـت تسـتند إليهـا روح التسـامح الرسـمية بيـن المذاهب الفقهية، والتـي تتلخَّص في عبـارة «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب». فهذه العبارة تعترف بأن مجال الفقه مبنـيٌّ علـى الظن والاحتمـالات، ولا يمكن أن تكون قواعده قطعيَّة، بسبب حتميَّة وقـوع الخطـأ والوَهْـم في الفهـم والقياس. وعلـى النقيض من هذا، فإن الشعراني بمفهومه الجديد للفقه يرفض إمكانية وجود اختلافات مشروعة بين الآراء، ثم يبرِّر رأيه هذا بتبرير باطني بامتياز؛ مضمونه أنه خضع لتمارين روحيَّة أسفرت -في نهاية المطـاف- عـن رؤية الشـريعة الإلهية علـى أنها عينٌ تتفـرع منهـا آراء الأئمَّة الكبار كلها[83]. ويؤكِّد -بناءً على هذه الرؤية- «أن سـائر أئمَّة المسـلمين على هدى من ربِّهـم فـي كل حيـنٍ وأوانٍ، وكل من لم يصـل إلى هذا الاعتقاد من طريق الكشـف والعيـان وجـب عليـه اعتقـاد ذلك عن طريـق التسـليم والإيمـان»[84]. ومن خلال تطبيـق نظريتـه المعرفيـة الباطنية علـى الفقه، يجعل الشـعراني آراء أئمَّـة المذاهب الفقهيـة في مرتبة مقدَّسـة، ويشـوِّه -في الوقت نفسِـه- النشـأة الحقيقيـة لمذاهبهم

---

(٨٢) الشعراني، الميزان، ج١، ص٥٩-٦٢، وبخاصة ص٦٢.

(٨٣) الشعراني، الميزان، ج١، ص١٢٥-١٢٦.

(٨٤) الشعراني، الميزان، ج١، ص٦٢.

تشويهًا جذريًا، وهي المذاهب التي لم تنبثق من آراء تدَّعي صلتها بإلهام ربانيّ، بل من مناقشاتٍ عميقةٍ بين فقهاء كان كل واحدٍ منهم يصرح بأن رأيه صوابٌ ورأي مخالفه خطأ. وبالإضافة إلى ذلك، فإن موقف الشعراني هذا يمثّل معاتبة شديدة لكل من يخوض في نقاشات مع المذاهب الفقهية الأخرى؛ وهي الممارسة التي كانت المُحرك للنشاط العلمي والفكري الكبير في السابق. كما نجد إخضاع الفقه لهذا الإلهام متجليًا أيضًا في دعوى العالم الهندي شاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣-١٧٦٢م) أنه عند زيارته للكعبة في مكة كشف الله له بالإلهام الرباني أنه أسقط التكاليف عن أوليائه[٨٥].

إن الشعبية الهائلة التي كان كتاب الشعراني الميزان يتمتَّع بها تعني أن أفكاره كانت متداولةً على نطاق واسع، ومن ثَمَّ فإنه ليس من المبالغة القول بأنها شكّلت تحديًا كبيرًا للدقَّة والصرامة اللتين كان يتحلّى بهما العقل الفقهي، ومجال الخلاف الفقهي التقليدي. وقد استمرَّ تأثير هذه الأفكار في الفقه إلى وقت متأخر، فنجدها في كتابات المفتي الأكبر المصري الشهير محمد عليش (١٨٠٢-١٨٨٢م) في أواخر القرن التاسع عشر. ففي معرض ردِّه على دعوات تجديد الاجتهاد الفقهي دون التقيُّد بالمذاهب الفقهية السابقة، نجده يستشهد بدعوى الشعراني، التي ينقلها عن شيخه الأُميّ الخواص، أنه لا يمكن معارضة آراء أئمَّة المذاهب؛ لأنهم اجتمعوا [بالنبي] محمد [ﷺ] في أحلامهم وعرضوا عليه آراءهم، ووافق عليها شخصيًا[٨٦]. ونجد ذلك أيضًا في زمن متأخر عن هذا، كما في دعوى أحمد الجزائري (١٨٣٣-١٩٠٢م)، شقيق الزعيم الجزائري الأمير عبد القادر، الذي يقرِّر أنه لا يمكن للمتأخرين حلُّ الخلافات الفقهية، التي عجز عنها أصحاب القوة الكشفية السابقون، عن طريق الاستدلال المحض[٨٧].

---

(٨٥) ولي الله، فيوض الحرمين، ص٢٣. من الواضح أن العنوان مستقى من الفتوحات المكية لابن عربي؛ لأنهما مترادفان. أشكر محمد قاسم زمان Muhammad Qasim Zaman الذي دلّني على هذا المرجع.

(٨٦) عليش، فتح العلي المالك، ج١، ص٩٢، نقل كلام الشعراني في الميزان، ج١، ص١٨٢.

(87) Weismann, *Taste of Modernity*, 238.

ثم إن هذه الفكرة التي تدَّعي إمكانية الحصول على العلم عن طريق الرؤى التي لا تخضع للنظر العقلي، وجدت طريقها حتى إلى العقائد، وهو المجال الذي يتطلب عادةً أعلى معايير الاستدلال. فعلى سبيل المثال، نجد القاضي التونسي البكّي (المتوفى ٩١٦هـ/ ١٥١٠م) -وهو معاصر للشعراني- في تعليقه الشهير على عقيدة ابن الحاجب، يقرّر أن هناك ثلاث طرق توصل إلى العلم، وكلها متساوية في الصحّة: النظر (محل اهتمام أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية)، والنقل (محل اهتمام أهل الحديث)، والكشف والإلهام ([محل اهتمام أهل] الوجدان والكشف)[٨٨]. وقد عرض البكّي مواقف هذه الطوائف الثلاث في كتابه، ولكنه لم يقدّمها على أنها متساوية، بل تظهر على مراتب؛ بدءًا بالاعتماد على الأدلّة السمعيّة لعلماء أهل الحديث، وصعودًا إلى المباحثات العقليّة لأهل النظر العقلي من المتكلمين، وأخيرًا -وهي أعلاها- الكشف عند الصوفيين. وهو يقرّر أنه يمكن للصوفيين إثبات مواقف المجموعتَيْن الأُوليين على مستوى أكثر عمقًا، ولكنهم قد يختلفون معهم أيضًا اختلافًا جذريًّا[٨٩].

ونجد الشيء نفسَه عند العالم المصري الباجوري، في القرن التاسع عشر، الذي يعطي الكشف دورًا مهمًّا، واصفًا له -في حاشية متن في العقيدة من القرن السابع عشر- بأنه أساس صحيح في إثبات الاعتقاد، مناقضًا بذلك الرأي التقليدي في العصر الوسيط، الذي يقصر إثبات العقائد على النظر العقلي[٩٠]. ونتيجةً لذلك، نجده يقبل الأحاديث الضعيفة على أساس أنها يمكن أن تكون مأخوذة مباشرة عن النبي [ﷺ][٩١]، كما أنه يثبت أن الأولياء يقضون حوائج السائلين عند قبورهم،

---

(٨٨) البكي، **تحرير المطالب**، ص٤٠-٤١. للمزيد عن شعبية هذا الكتاب انظر مقدمة المحقق، ص١٩-٢٠. وكثيرًا ما يُنسب هذا الكتاب خطأ إلى السبكي، انظر مثلًا: الزبيدي، **إتحاف السادة**، ج٢، ص١٤-١٥.

(٨٩) انظر مثلًا: البكي، **تحرير المطالب**، ص٤٨، ٥٩.

(٩٠) للمزيد عن الرأي السُّني السائد في العصر الوسيط، انظر:
Adem, "Intellectual Genealogy of Ibn Taymīya," chaps. 2-5.

(٩١) الباجوري، **تحفة المريد**، ص٥٦-٦٩.

وهـي مـن أكثر الدعاوى أهميةً وإثارةً للجـدل، ولـم يقدِّم الباجوري دليلًا عليها غير كلام الشعراني[٩٢].

وذهـب عبد الغني النابلسـي (١٠٥٠-١١٤٣هـ/ ١٦٤١-١٧٣١م) -وهو من العلمـاء المؤثريـن في القرن الثامن عشـر- إلى أبعد من ذلـك؛ حيث أعلن صراحةً تفـوُّق العلـم الباطني على علم الكلام التقليـدي، ضاربًا بمناهج البحث في العقائد عـرض الحائـط، ومشـيدًا بالتصـوف الباطنـي على أنـه المنهـج الحقُّ إلـى العقيدة الصحيحة[٩٣]. ففي دفاعه عن فكرة ابن عربي في وحدة الوجود، وَصَف الفرق بين الملتزمين بمذهب ابن عربي والمعارضين له على النحو التالي:

«وإنمـا المُنكِـر عليهـم وعلى أمثالهـم أنكر من قصـور فهمه وقلَّة معرفتـه باصطلاحهـم وعدم علمه، فـإن علومهم مبنيَّة على الكشـف والعيـان، وعلومهـم غيـر مسـتفادة من الخواطـر الفكريـة والأذهان، وبدايـة طريقهم التقوى والعمل الصالح، وبداية طريق غيرهم مطالعة الكتـب، بدليـل المقابلـة والاسـتمداد مـن المخلوقيـن فـي حصـول المصالـح، ونهاية علومهم الوصول إلى شـهود الحيّ القيوم، ونهاية علـوم غيرهم تحصيـل الوظائف والمناصب، وجمع الحطام الذي لا يدوم، فلا طريق إلَّا طريق السـادة الأئمَّة الهداة القادة، ولا اعتقاد إلَّا وحـدة الوجـود على المعنـى الصحيح الموافق المشـهود، والواجب على كل مُكلَّف أن يبحث عنه، ويتحقَّق به على الوجه التام، ويحتفظ بعلمـه، ويتـرك مـا عداه مـن أقـوال علماء الـكلام؛ لأنه القـول الحقُّ والاعتقـاد الصـدق، والواجب أيضًـا حمايته من طعـن الطاعنين وذمِّ الجاهلين له، المتكلمين فيه من غير معرفة به، الضالين المضلين»[٩٤].

---

(٩٢) الباجوري، **تحفة المريد**، ص٢٥٢.

(٩٣) للمزيد عن النابلسي، انظر:

Akkach, *Abd al-Ghani al-Nabulusi.*

(٩٤) النابلسي، **إيضاح المقصود**، ص٢٦٢-٢٦٣.

فالنابلسي يضع مراتب بيِّنة للتفريق بين أهل الكشف، المتوكلين على الله فقط في معيشتهم، ومنتقدي وحدة الوجود عند ابن عربي، الذين يصورهم على أنهم متوكلون على المخلوقين في كسب عيشهم (مثل مرتبات التدريس في المدارس الدينية)، وأن علومهم مستمدَّة من قراءة الكتب. فيصف المجموعة الأولى بأنها بعيدة عن حظِّ النَّفْس وذات بصيرة، بينما يصف الثانية بأنها سطحيَّة ومحدودة وملوَّثة باعتمادها على البشر اعتمادًا يشبه الوثنيَّة، ويترجم هذا الفرق في المراتب إلى إعطاء المجموعة الأولى مكانة السلطة العلمية السامية، ومطالبة الثانية بقبول ما تمليه الأولى دون أيِّ جدال.

ثم إن تأثير هذا النوع من التصوف الجديد لم تسلم منه حتى التخصُّصات التي تبدو ثانوية، مثل الأدب والنحو؛ فالصوفي المغربي ابن عجيبة (١١٦٢-١٢٢٤هـ/ ١٧٤٧م أو ١٧٤٨-١٨٠٩م) قد ألَّف شرحًا على مقدمة ابن آجروم (المتوفى ٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م) في النحو، ولكن نجده -بدلًا من الخوض في قواعد اللغة- يستخلص الحِكم الصوفية من قواعد ابن آجروم النحوية. حيث يؤكِّد ابن عجيبة في مقدمته أن النحو ليس سوى علم آلة، وبمجرَّد إتقانه يمكن للمرء أن ينتقل إلى دراسة المنطق والفلسفة إلى أن يصل في النهاية إلى دراسة التصوف، وهو العلم الحقيقي؛ لأنه بمجرَّد إدراكه تصبح جميع العلوم الأخرى لا قيمة لها[٩٥].

وتحت غطاء الكشف والإلهام الروحيَّين، أصبح يمكن تبرير علوم التنجيم والعرافة، التي لم يكن لها إلَّا وجود هامشي في العالم الإسلامي المتعلم، وأُدرجت في المؤلفات الرائجة، وهي عملية وصفها بعض الباحثين بأنها نهضة للإيمان بالغيبيات[٩٦]. فقد قدَّمت النزعة الغيبية وعدًا بتوقع التنبؤ بالمستقبل والتأثير في العالَمين المادي والروحي ليس عن طريق دراسة النصوص أو الاستدلال المنطقي، ولكن من خلال تطبيق ممنهج للقواعد التي يُزعم أنها موجودة في الطبيعة، مثل

(٩٥) ابن عجيبة، الفتوحات القدسية، ص١٦.

(96) Melvin-Koushki, "Persianate Geomancy," 1.

تأثير النجوم في القدر (التنجيم)، ومعاني أشكال الرمل التي تتشكّل حين رميه (علم الرمل)، والدلالات الكونية واستخدام الحروف (علم الجفر).

ويقدّم علم الجفر مثالًا جيدًا لانتشار العرافة، فهو علم ترجع جذوره في الإسلام إلى الاتجاهات الشيعية الباطنية، التي كانت تعتقد -على سبيل المثال- أن الأئمّة الشيعة قد ورثوا كتابًا في أسرار الحروف، دفنه موسى [عليه السلام]، واكتشفه محمد [ﷺ]، الذي سلّمه إلى صهره عليّ [رضي الله عنه][٩٧].

وهذا العلم ربما يكون قد وصل إلى المسلمين في إسبانيا عن طريق كتابات إخوان الصفا، في القرن الثاني عشر، حيث تبنّاه أهمُّ كاتب في هذا المجال في العالم الإسلامي؛ أحمد البوني (المتوفى ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م)، وبعده تلميذه ابن عربي[٩٨]. وتظهر الصلة بين التصوف والوعود العلمية الزائفة بمعرفة الغيبيات في علم العرافة بوضوحٍ في كتاب البوني، الذي يصف فيه العرافة بأنها نتاج الإلهام الروحي، والأداة الضرورية للوصول إلى مرتبة الولاية[٩٩]. ولكن القوة التي تحتويها العرافة لا علاقة لها بالتقوى، ولا نِعم الله، فكل من يعرف «اسم الله الأعظم» -على سبيل المثال- سيكون قادرًا على تحقيق الرغبات، في الخير كانت أو في الشر[١٠٠].

وعن طريق ابن عربي، تلقّاه طلابه الذين كانت معرفة الغيبيات من خلال علم الجفر جزءًا لا يتجزّأ من تعلُّمهم على شيخهم، وانتشرت عن طريقهم أفكار علم الجفر في علوم إسلامية أخرى، وشارك في نشرها أهل السُّنة والشيعة على حدٍّ

---

(٩٧) الكافي، أصول الكليني، ص١٧٢.

(٩٨) ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص١١٩؛ Gardiner, "Forbidden Knowledge?," وبخاصة ص٨٧-٨٨.

(٩٩) البوني، شمس المعارف، ص٦٨. قد يكون هذا مما أُدرج في الكتاب بعد البوني، بما أن الكتاب يضمُّ الكثير من الزيادات التي أدرجها غيره لاحقًا كما بيَّنه Gardiner ("Forbidden Knowledge?," 101-5)، ولكن هذا الاحتمال لا يؤثر في كون الكتاب ذا شعبية واسعة وكذا ما يحتويه من أفكار.

(١٠٠) البوني، شمس المعارف، ص٦٩.

سواء. وقد حظي علم الجفر بقبولٍ واسعٍ بين العلماء العثمانيين، فنجد أن العالم العثماني البارز ساجقلي زاده يعدُّ علم الجفر علمًا شرعيًا في متنه الذي وضعه للطلاب، وإن كان يرى أن تطبيقه مقتصرٌ على الأولياء الذين يتلقون الإلهام الإلهي، ويستشهد لرأيه هذا بابن عربي الذي يعدُّ قوله حجَّة في العلم[١٠١]. وقد كان تداول علوم العرافة واسع الانتشار لدرجة أن خمسة بالمائة من العلماء في بخارى مثلًا، في القرن التاسع عشر، كانوا معروفين بممارستها. كما أن الإجراءات القضائية -مثل النظر في حال الشهود، والفصل في القضايا- لم تكن عن طريق المعايير العقلانية، المنصوص عليها في كتب الشريعة الإسلامية في الألف سنة السابقة، ولكن من خلال ممارسات العرافة؛ مثل حساب القيم العددية لأسماء المتخاصمين، لتحديد مقدار الحقيقة في ادعاءاتهم[١٠٢]. وقد لاحظ الدبلوماسي البريطاني باتون -الذي ذكرنا أنه زار مكتبة الأحمدية في حلب في الفصل السابق- التأثيرَ الكبير لعلم الجفر في ممارسة الطب، واصفًا المشهد التالي في مكتب طبيب دمشقي:

> «عندما دخل المريض سأله الطبيب: «ما اسمك؟»، فأجاب مثلًا: «خليل». «وما اسم أبيك؟»، «قاسم». «واسم أمك؟»، «فاطمة». ثم قام بعدها بحساب عدد لكلٍّ من هذه الأسماء، فوجد اشتراكًا في النجوم، وجسَّ نبضه، وفحص لسانه، وبعد القيام برحلة قصيرة في الأبراج، خرجت الوصفة الطبية الناجعة»[١٠٣]!

إن التحدي الذي طرحه التحوُّل إلى المعرفة الباطنية أمام التراث الإسلامي المكتوب في العصر الحديث يكْمُن في جوهر الدعوى القائمة على أن الكشف -سواء كان مصدره من الله مباشرةً أم بواسطة [النبي] محمد [ﷺ]، أو الأولياء الأحياء أو الموتى، أو الجنّ- يمكن أن يوصل صاحبه إلى معرفة الحقيقة، بينما تنظر إلى التعلُّم من الكتب على أنه علم سطحيٌّ أو عقيم أو على أنه -في أحسن

---

(١٠١) ساجقلي زاده، ترتيب العلوم، ص١١٢-١١٣.

(102) Melvin-Koushki, "Persianate Geomancy," 154n134.

(103) Paton, *Modern Syrians*, 197.

الأحوال- مجرَّد خطوة تحضيرية قبل المعرفة الحقيقية. ثم إن تغلغل هذه المعرفة إلى جانب المدرسية داخل الأوساط العلمية في العصر الحديث قد أدى إلى انخفاض قيمة التعلُّم القائم على الكتب، والحطِّ من منزلة ذلك العالم واسع الاطلاع وصاحب الذهن العلمي المتقد، الذي كان حاضرًا عبر العصور المختلفة، والذي يمتلك نظرةً تاريخيةً شاملةً للكتب التي درسها؛ وبدلًا من ذلك، أصبح المثل الأعلى هو ذلك الشيخ المعلم المتحذلق أو أصحاب الكشف[١٠٤]. وهذان النوعان من الشيوخ لم يكن لهما اهتمامٌ بالبحث عن الكتب المتقدمة ومؤلفيها وما تحتويه، فقد كانوا مكتفين بالمعرفة التي لديهم، كما أنهم لم يكن لديهم أيُّ تقدير للحجم الهائل من الكتب التراثية الموجودة وقتهم.

التيارات المضادة: مواجهة المدرسية والباطنية

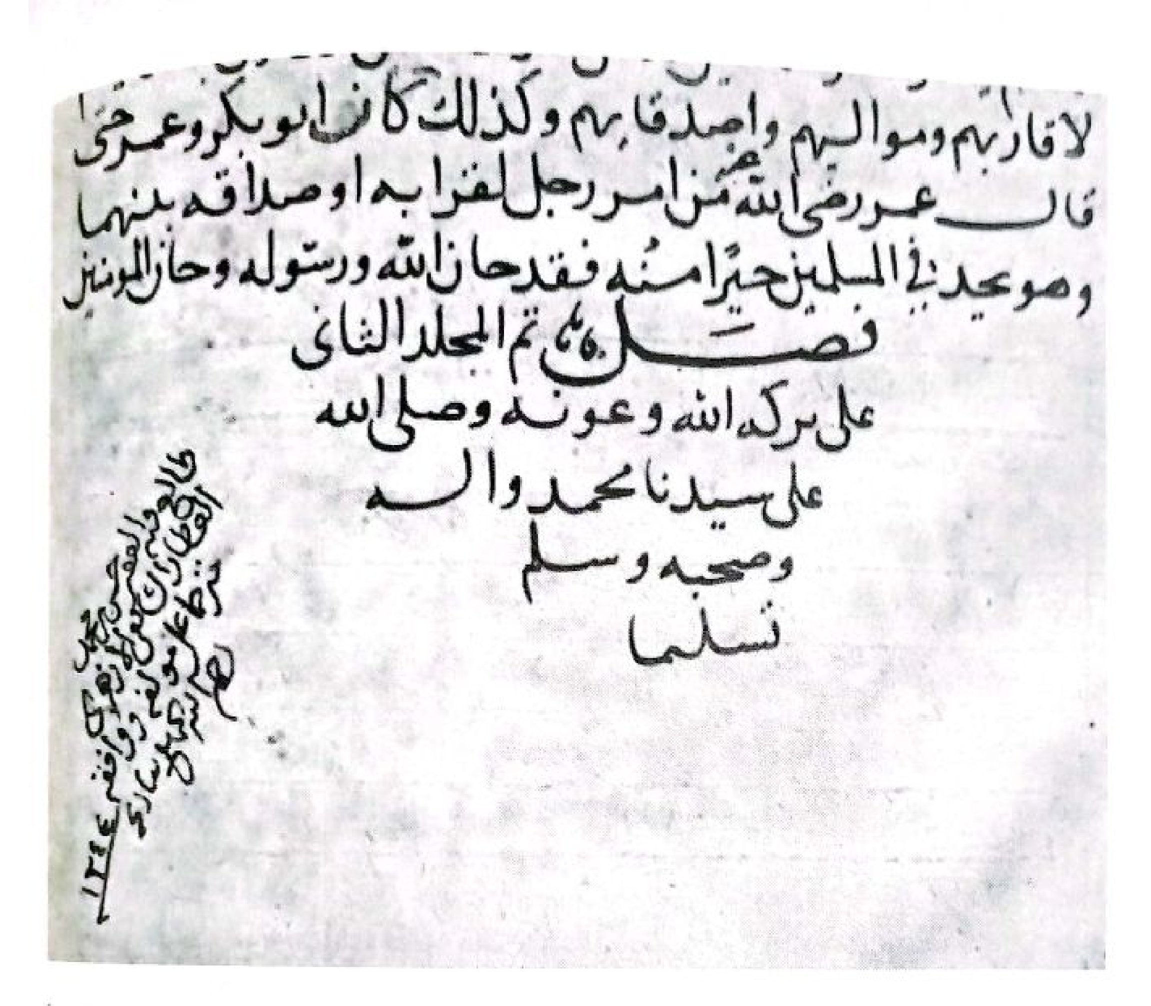
وعلى الرغم مما سبق، فقد كانت هناك أيضًا أصوات معارضة، تُنبئ بوجود عدم ارتياح ورفض للنطاق الضيق المضروب على ثقافة الكتب، الذي شهدته تلك الفترة. ولنأخذ حسن العطار (١٧٦٦-١٨٣٥م) مثالًا على ذلك، وهو صورة نمطية لعلماء العصر الحديث، حيث تلقى تعليمه في الأزهر، قبل أن يُعيَّن شيخًا له عام ١٨٣٠م[١٠٥]، غير أنه خلال اشتغاله بالتدريس -وخاصةً مع طلابه المقربين- كان يخوض في مجموعة من الموضوعات والكتابات، في التاريخ والجغرافيا والأدب، أوسع بكثير مما كان شائعًا بين علماء الأزهر في ذلك الوقت[١٠٦]. ففي حاشية كَتَبها قبل تعيينه شيخًا للأزهر، نجده يشيد بسَعة القراءة والمعرفة عند العلماء المتقدمين، مثل القرافي (المتوفى ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م)، ويشكو من الحال التي عليها علماء عصره:

---

(١٠٤) للمزيد عن النوع الثاني من الشيوخ، انظر:
Gilsenan, *Saint and Sufi*, 12.

(١٠٥) حسن، حسن العطار.

(١٠٦) المجدي، حلية الزمان، ص٢٣-٢٥؛ مبارك، **الخطط**، ج١٣، ص٥٣-٥٤.



شكل (٢-٢): قيد قراءة العطار في نهاية مخطوطة منهاج السنة لابن تيمية، يسجل أن العطار قرأ الكتاب وعلّق عليه في عام ١٢٤٤هـ/ ١٨٢٨ أو ١٨٢٩م. يُنشر بإذنٍ من المجموعة العامة، مكتبة بينيكي للكتاب والمخطوطات النادرة Beinecke Rare Book and Manuscript Library، في جامعة ييل Yale University.

«بل اقتصرنا على النظر في كتب محصورة أَلّفها المتأخرون... نكرّرها طول العمر، ولا تطمح نفوسنا إلى النظر في غيرها، حتى كأن العلم انحصر في هذه الكتب»(١٠٧).

ولم يكن العطار الشخص الوحيد المغموم بالدائرة الضيقة للكتب المستخدمة في العصر الحديث، حيث كان هناك اهتمام متجدّد بكتب التراث -انطلاقاً من أواخر القرن السابع عشر- بين شبكة من العلماء، مبعثه مكة [المكرمة] والمدينة [المنورة] في الحجاز. وقد تميَّزت هذه الحركة الموزَّعة هنا وهناك، والمكوَّنة من

(١٠٧) العطار، حاشية على المحلي، ج٢، ص٢٢٥-٢٢٦.

دوائر علمية متواصلة فيما بينها، ببعض المواقف والانشغالات الرئيسة، مثل: نقد ممارسات الصوفية المعاصرة، والانشغال الجاد بالحديث [النبوي]، والوعي التاريخي، والرغبة في تحدي المذاهب الفقهية السائدة، من خلال إعادة النظر في المصادر الموثوقة والمعتمدة، وكذا الاهتمام بتراث ابن تيمية (من أهل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي)، الذي يدور حول كتاباته الثرّية وأسلوبه الفكري الجريء جدال كبير[١٠٨]. نعم، قد تكون مواقف هؤلاء العلماء داخل هذه الحركة متباينةً بشكل كبير، ولكن هذا لا ينفي وجود تحوُّل شامل ملحوظ يتَّسم بظهور حسٍّ جديدٍ في نقد النص، واهتمامٍ بكتب التراث التي غابت عن الساحة العلمية.

ويُعَدُّ الشيخ الكردي إبراهيم الكُوراني (المتوفى ١١٠١هـ/ ١٦٩٠م)[١٠٩] أهمَّ حلقة وصل في هذه الشبكة من العلماء المهتمين بالتراث القديم، رغم أنه يبدو في الوهلة الأولى من قراءة سيرته الذاتية أن مسيرته التعليمية لا تختلف عن المسار النمطي للصوفي الباحث عن الكشف الروحاني في العصر الحديث؛ إذ يذكر أنه بعد انتقاله إلى بغداد، توجَّه إلى قبر الشيخ الولي عبد القادر الجيلاني ليسأل الله عنده أن يلهمه طريق الرشاد، فظهر له الشيخ في الحلم، مشيرًا إلى الغرب، فانتقل الكوراني إلى دمشق، حيث زار قبر ابن عربي، واطلع على كتاباته، ثم صادف أن وجد كتابًا لشيخ صوفي معاصر له، مقيم في المدينة المنورة، اسمه القشاشي (المتوفى ١٠٧١هـ/ ١٦٦٠م)، وبعد قراءته للكتاب، لم يستبعد إمكانية أن يكون الكتاب منتحلًا من أحد الكتب القديمة؛ نظرًا لجودته التي تفوق الكتب المعاصرة بكثير، لكنه سرعان ما اتضح له خطأ شكوكه، فندم وأدرك أن الكشف الروحاني الذي يسعى وراءه لا يمكن تحقيقه إلَّا بتخلُّص المرء من الريبة، وإحسان الظن بالناس، فكاتب الشيخ القشاشي عدَّة سنوات، أسفرت عن أمر الشيخ له بالقدوم إليه في المدينة المنورة. ومرَّ الكوراني في الطريق بالقاهرة، وقرَّر التوقف هناك

(108) Dallal, "Origins and Objectives"; Dallal, *Islam without Europe.*

(١٠٩) المرادي، سلك الدرر، ج١، ص٥-٦.

للاطلاع على نسخة من كتاب سيبويه (المتوفى ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، وكان العمدة في علم النحو؛ لأنه كان يريد التحقُّق من بعض النقولات عنه، التي قرأها في السابق، وتوهم أن فيها تحريفًا، فبقي يبحث عن الكتاب حتى وجد النسخة الوحيدة الموجودة في القاهرة، ووجد أن توهمه كان في محله، غير أنه رفض فرصة دراسة الكتاب بأكمله مع صاحب النسخة؛ إذ كان يشعر بالذنب حيال الخوض في مثل هذا السعي السطحي في دراسة الكتب، في حين ينتظره شيخه في المدينة [المنورة][١١٠].

وتذكِّرنا مسيرة الكوراني التعليمية في المدينة على يد القشاشي بمسيرة الشعراني قبل قرن من الزمان، حيث يذكر أنه كان عليه وعلى أحد زملائه أن يدخلا في خلوة، تدوم سبعين يومًا، وعند خروجه، تفاجأ بأن الشيخ كان قد أذن لزميله بأن يخرج من خلوته بعد أربعين يومًا فقط، فسأل الشيخ عن السبب، فكان جواب القشاشي هو أن المريد الآخر لم يكن لديه تعليم سابق، فكان مثل لوح ناصع البياض، في حين أن لوح الكوراني كان ملوَّثًا بكتابة العلوم الظاهرة، التي لا بدَّ من محوها أولًا[١١١].

إن القارئ لهذه السيرة يمكنه أن يلاحظ -بوضوحٍ- التصوير السلبي لنقد النص عند الكوراني، فتشكيك الكوراني في نسبة الكتاب للقشاشي، وسعيه للحصول على مخطوطة كتاب سيبويه، مطروحان على أنهما عقباتٌ في طريق الوصول إلى الكشف الروحاني، تنشأ في مراتب النَّفْس الدنيا، وكذلك المدَّة الطويلة التي قضاها في خلوته مصوَّرة على أنها مداواة لهذه العادات السيئة المكتسبة من دراسة الكتب. غير أن ذلك لم يلبث أن تغيَّر، فبمجرَّد أن بدأ الكوراني إقامة حلقات التدريس الخاصَّة به في المدينة [المنورة]، بدأ يظهر اهتمامه الشديد بنقد النص في تدريسه وكتابته. ومثال ذلك سعيه في الرجوع إلى المصادر الأصلية، لتتبُّع ما يُعزى إلى المؤلفين من مواقف، كما فعل في رجوعه إلى كتاب سيبويه. وكانت هذه الطريقة النهج الذي سلكه في دفاعه المهم عن ابن تيمية، الذي كان قد تعرَّض لانتقادات

نموذج متكرر محارب للعلم.

(١١٠) العياشي، الرحلة، ج١، ص٤٨٠-٤٨٣.

(١١١) العياشي، الرحلة، ج١، ص٤٨٥-٤٨٦.

كثيرة في القرن الذي سبق الكوراني، مثل انتقاد الهيتمي (المتوفى ٩٧٤هـ/ ١٥٦٦م)، الذي سعى للرد على نقد ابن تيمية لبعض الصوفيين المتأخرين، ومن أبرزهم ابن عربي، والملاحظ في هذا الاعتراض هو قلّة النقولات المستشهد بها. فعلى الرغم من أن ابن تيمية كان واحدًا من أكثر المؤلفين إنتاجًا في تاريخ الفكر الإسلامي، فإن الهيتمي اعتمد على الشائعات وما كُتب عن ابن تيمية، لتصويره على أنه زنديق[١١٢].

وهذا عكس الكوراني الذي نجده -في كتاب له في العقيدة- يكرس خاتمته لإعادة النظر في موقف ابن تيمية وابن قيم الجوزية (المتوفى ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) -أحد أشهر طلابه- في الصفات الإلهية؛ وهو الموقف الذي وصفهما الهيتمي فيه بأنهما مجسِّمة، فنجد أن الكوراني قد بذل جهدًا في استخلاص آراء هؤلاء العلماء من كتاباتهم، وقد تمكَّن بالفعل من الحصول على ثلاثة كتب لابن تيمية، واثنين لابن القيم[١١٣]. ويذهب الكوراني -في أكثر من عشرين صفحة- إلى تبرئة ابن تيمية وتلميذه من تهمة التجسيم[١١٤]. وقد كان لهذه التبرئة -المبنيَّة على البحث العلمي السليم في الكتب المتوفرة- آثارٌ كبيرةٌ في الفكر الإسلامي الحديث، حيث أزالت وصمة العار عمَّن يمكن القول إنه سيصبح أكثر مؤلفي العصر الوسيط تأثيرًا في العصر الحديث. ولكنها مهدت الطريق أيضًا لصراعات مستقبلية بعد اكتشاف كتب أخرى له أجبرت العلماء على التعامل مع نقده الواسع لابن عربي والممارسات الصوفية السائدة[١١٥].

---

(112) El-Rouayheb, "From Ibn Ḥajar al-Haytamī to Khayr al-Dīn al-Ālūsī," 272.

(١١٣) وهي: **الرسالة التدمرية**، وربما **شرح حديث النزول**، و**الرسالة الحموية** (لم يُشر الكوراني إلى الكتابَيْن الأخيرين، ولكنه يذكر محتواهما). أما بالنسبة إلى كتابَي ابن القيم فهما: **كتاب الروح**، و**شفاء الغليل**. انظر: الكوراني، **العين والأثر**، وجه الورقة ٥٦.

(١١٤) الكوراني، **العين والأثر**، وجه الورقة ٥٦، ظهر الورقة ٦٧.

(١١٥) للمزيد عن تبرئة الكوراني لابن تيمية وأثرها في سُمعة هذا الأخير، انظر: الكردي، **الفوائد المدنية**، ص١٣٣-١١٥. وللمزيد عن دور الكوراني في تعريف شاه ولي الله بابن تيمية، انظر: الفريوائي، **شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص١٦٥. وانظر أيضًا البحث الموسع عن مكانة ابن تيمية العلمية في الأوساط العلمية التي تلت الكوراني وأهميته عند علماء الإصلاح في الفصل السابع.

أما الشخصية الرئيسة الثانية في حركة إحياء التراث، فهي شخصية مرتضى الزبيدي (١٧٣٢-١٧٩١م)، وهو واحد من أعظم اللغويين العرب في العصر الحديث إن لم يكن أعظمهم، وهو يشتهر بمعجمه الضخم: **تاج العروس**، وشرحه لكتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي، الذي يحمل عنوان **إتحاف السادة المتقين**. ويُظهر هذان الكتابان نزعة نقد النص التي كان الزبيدي يمتلكها؛ إذ تجده يقارن بين المخطوطات التي يستخدمها، ودائمًا ما يعرض للقراءات المختلفة التي يحتملها النص[116]. ويعرض الزبيدي في معجمه حتى تفاصيل مخطوطات المراجع التي استخدمها، واصفًا واحدة منها -على سبيل المثال- بأنها «في خمس مجلدات، وهي مسودة المصنف، من وقف السميساطية بدمشق، ظفرت بها خزانة الأشرف بالعنبرانيين»[117]. ويقدِّم الزبيدي في تعليقه على **الإحياء** قائمةً واسعةً للكتب التي رجع إليها مباشرةً، وقد ضمَّت ما لا يقلُّ عن ١١٥ مرجعًا في الحديث والتاريخ فقط، متجاوزًا بذلك الكتب والشروح السائدة في المناهج الدراسية[118] في العصر الحديث. ثم إن أسلوبه في التعليق يختلف أيضًا عن النموذج السائد في ذلك الوقت؛ فالزبيدي -على سبيل المثال- يتتبع نقولات الغزالي المجهولة، ويعزوها إلى كتب متقدِّمة[119]، وهذا لا شكَّ أنه يتطلب قدرًا هائلًا من سَعة المعرفة. وبالإضافة إلى ذلك، نجده يورد الانتقادات على آراء الغزالي ويجيب عنها[120]، وينقل مقاطعَ طويلةً من مجموعة واسعة من الكتب الأخرى لإيضاح كلام الغزالي[121]. كانت دراسة الزبيدي على يد تلاميذ الكوراني[122]، وهو كثيرًا

---

(١١٦) انظر مثلًا: الزبيدي، **تاج العروس**، ج٩، ص٣٨٥، ٤٠٤، ٤٠٦، ٥٢٨، ٥٢٣.

(١١٧) الزبيدي، **تاج العروس**، ج١، ص٥.

(١١٨) الزبيدي، **إتحاف السادة**، ج١، ص٣- ٤؛
Reichmuth, *World of Murtaḍā al-Zabīdī*, 298-303

(١١٩) الزبيدي، **إتحاف السادة**، ج٩، ص٥٢٥-٥٢٨.

(١٢٠) الزبيدي، **إتحاف السادة**، ج١، ص٣٥.

(١٢١) الزبيدي، **إتحاف السادة**، ج٢، ص١٦، ٢٧٨، ج٤، ص٥٣٧-٥٣٩. وانظر أيضًا:
Reichmuth, *World of Murtaḍā alZabīdī*, chap. 5.

(122) Reichmuth, *World of Murtaḍā al-Zabīdī*, 20, 29, 32.

ما يستشهد بابن تيمية في مختلف السياقات، مما يشير إلى سَعة معرفته بمؤلفاته(١٢٣)، وهو لا يستشهد به على أساس أنه مرجعية علمية مقبولة فحسب، بل على أساس أنه من كبار أئمّة الإسلام(١٢٤)، ولعل هذا من الآثار المترتبة على تبرئة الكوراني لابن تيمية، التي سبقت الإشارة إليها. كما نجده يعتمد على ابن تيمية أيضًا في تضعيف بعض الأحاديث المنسوبة إلى [النبي] محمد [ﷺ](١٢٥)، بل ينقل جُلَّ رسالته في أصول التفسير، التي تحوي بين طياتها عددًا من آراء السلف المفقودة في التفسير(١٢٦).

ونتنقل إلى عالمٍ آخر لعله أوسع العلماء المسلمين قراءةً -على عتبة ثورة الطباعة- وهو محمد الشوكاني (١٧٦٠-١٨٣٤م)، الذي شغل منصب القاضي الكبير في اليمن أربعين عامًا تقريبًا، وألَّف نحو ٢٥٠ كتابًا خلال مسيرته العلمية(١٢٧). كان الشوكاني معتزًّا بسعة معرفته بالكتب، عكس الاتجاه الصوفي الباطني المذكور، ويتضح ذلك بشكل خاص في تخصيص كتابه إتحاف الأكابر لتعداد الكتب التي تلقاها عن مشايخه بالسماع مسندة إلى مؤلفيها. ولا يعني هذا بالطبع أن الشوكاني درس كل كتابٍ من هذه الكتب على مشايخه بالتفصيل، ولكنَّ إذنَ الشيخ له برواية كتابٍ تلقاه بدوره عن عالمٍ سابقٍ دليلٌ على اعترافه الضمني بمكانة الشوكاني العلمية. ويورد الشوكاني في كتابه هذا عددًا مذهلًا لمروياته التي بلغت ٤٧٧ كتابًا في شتَّى العلوم الإسلامية، بالإضافة إلى علوم اللغة العربية وآدابها، من كتب السُّنة والشيعة.

---

(١٢٣) يمدح الزبيدي -في إتحاف السادة، ج١، ص١٦٧- كتابي ابن تيمية في نقد المنطق: الرد على المنطقيين، ودرء تعارض العقل والنقل.

(١٢٤) الزبيدي، إتحاف السادة، ج١، ص١٨٠.

(١٢٥) الزبيدي، إتحاف السادة، ج١، ص٤٤٩، ج٣، ص٤٨٢.

(١٢٦) الزبيدي، إتحاف السادة، ج٤، ص٥٣٧-٥٣٩. قارن هذا بكتاب ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير (نشرة زرزور)، ص٣٥-٤٧.

(127) Haykel, *Revival and Reform*, 10-20.

وعلى الرغم من طول هذه القائمة، فإن معظمها لا يخرج عن المتون والشروح المتأخرة التي كانت مألوفةً في المناهج الدراسية في العصر الحديث. ولكن الأمر يختلف حين ننظر في رسالته أدب الطلب التي كتبها لطلاب العلم، والتي تضع هذه المناهج في إطار رؤية أوسع بكثيرٍ مما كان معهودًا في أوساط التعليم. حيث يؤكِّد الشوكاني على الدور المهم للمُعلِّم في التوجيه في مراحل التعلُّم المبكِّرة، ويشدِّد على أنه ينبغي على الطالب المبتدئ في علمٍ من العلوم أن يبدأ بحفظ متن مختصر فيه، ثم دراسة شرح مناسب له على أحد الشيوخ[١٢٨]، ولكن يجب عليه أيضًا ألَّا ينظر إلى هذه الكتب على أنها الغاية المرجوَّة، وإنما هي مجرَّد خطوات في طريق التأهيل للخوض في المطالعة المستقلة الموسعة، التي لعبت دورًا أساسيًّا في المسار التعليمي الذي وضعه الشوكاني. فالمتون المختصرة وإن كانت تمنح الطلاب معرفةً برؤوس المسائل، إلَّا أن هذه المطالعة الموسعة هي التي توفر العمق المعرفي بأنواعه التي أولها العمق التاريخي. فيحثّ الشوكاني الطلابَ على النظر في الكتب العظيمة في السير والتراجم، مثل **سير أعلام النبلاء** و**تاريخ الإسلام** للذهبي (من أهل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي)، التي تحتوي على سِيَر علماء وشخصيات أخرى بارزة، منذ ظهور الإسلام إلى زمن المؤلف، وكذا كتاب **تاريخ الطبري**[١٢٩]، الذي عاش في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. أما النوع الثاني من العمق الضروري لتحصيل العلم الحقيقي، فيتمثَّل في التحلي بنظرة نقديَّة تجاه الآراء الفقهية السائدة. ولتحقيق هذا العمق في مجال الفقه، أوصى الشوكاني بالنظر المستقل في الكتب الموسعة، ككتب ابن المنذر (المتوفى ٣١٨هـ/ ٩٣٠م)، وابن حزم، وابن تيمية؛ لأن هؤلاء العلماء مارسوا ما أسماه الشوكاني بالتحقيق. ويعني التحقيق -في استخدام الشوكاني- دراسة الأدلَّة التي بُنيت عليها الآراء، وإخضاع أقوال المذاهب للتدقيق من خلال عرضها على الأدلَّة التاريخية والنظر العقلي[١٣٠]. وهو تعريف يتناقض تمامًا مع المعنى الذي يستخدمه فيه أهل

---

(١٢٨) الشوكاني، أدب الطلب، ص١٩٠.

(١٢٩) الشوكاني، أدب الطلب، ص٢٠٣.

(١٣٠) الشوكاني، أدب الطلب، ص٢٠٤-٢٠٦. انظر أيضًا:

الباطن، الذين يقصدون به الكشف الروحاني المباشر المستغني عن الأدلة الخارجية[131]، ويختلف أيضًا عن استخدامه في المدرسية، حيث يشير إلى عملية التحليل اللغوي والمنطقي للنص[132]. فالشوكاني -إذن- يرى أن الآراء والأقوال المنصوص عليها في المذاهب السائدة ليست بالضرورة صحيحة أو منقَّحة، ومن ثَمَّ فإن فتح أُفق المطالعة يمكِّن صاحبه من التحري، ويمنحه معرفةً أوسع بالآراء المختلفة الأخرى.

إن الهدف الأسمى في التعليم عند الشوكاني هو الوصول إلى مرتبة ذلك العالِم الذي يستطيع تفسير نصوص الوحي دون قيود، ودون الاعتماد على الآراء السابقة، أي مرتبة المجتهد المطلق الذي له دراية بالتراث العربي الإسلامي كله، من فنون الشريعة واللغة العربية والأدب. وهذا يعني أن الشوكاني كان يرفض الرأي السائد بين علماء العصر الحديث، الذي يقضي باستحالة الوصول إلى مرتبة الاجتهاد عند المتأخرين[133]، فقد حصر أولئك العلماء التحصيل الشرعي في شروح المتون، لغرض الحفاظ على أصالة الشريعة، وكانوا يرون أن كتب الشروح هذه تعمل كاليد الخفيَّة التي تحافظ على نقاء الشريعة، وتمنع دخول ما يشوبها. ولكن الشوكاني لم يكن يشاطرهم هذا التفاؤل، فلم تنتج هذه الطريقة -في رأيه- إلَّا التقليد الأعمى، والتعصُّب للمذهب أو الأشخاص، والاستبداد بالرأي، فهي طريقة تنظر إلى العقول البشرية على أنها معصومةٌ من الخطأ. وبديل ذلك عنده هو الموضوعية والإنصاف

= El-Rouayheb, “Opening the Gate of Verification,” 265.

وهذا التحقيق هو ما نادى به في دمشق شيخ الكوراني ملّا محمود كما جاء في كتاب المحبي، خلاصة الأثر، ج٤، ص٣٣٠.

(١٣١) انظر مثلًا: الشعراني، الطبقات الكبرى، ج٢، ص٩٢، حيث يستخدم -مثل المحبي- مصطلح «باب التحقيق»، ولكن بالمعنى الباطني. وللمزيد عن استخدام هذا المصطلح عند المتصوفة في العصر الحديث، انظر:

El-Rouayheb, Islamic Intellectual History, 236, 262-63.

(132) El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 26-36.

(١٣٣) الشوكاني، أدب الطلب، ص٢٠٥-٢٠٦.

إزاء الأقوال كلها[١٣٤]، وهذا يعني أن الكتب كلها -تقريبًا- تستحقُّ القراءة والنظر، و«بالجملة، فالعلم بكل فنٍّ خيرٌ من الجهل به بكثير»[١٣٥].

ثم إن أسلوب الشوكاني يختلف اختلافًا كبيرًا عن التيار السائد في تلك المرحلة، من ناحية الحث على دراسة الآراء العقدية للفرق الإسلامية من كتابات أصحابها، لضمان فهمها فهمًا صحيحًا[١٣٦]. وقد اتبع هذا المبدأ في كتابه في أصول الفقه، المسمَّى إرشاد الفحول، حيث نجده يستشهد بآراء أكثر من أربعمائة عالم مسلم، من أزمنة وأماكن ومذاهب مختلفة[١٣٧]. وهو وإن لم يكن قد قرأ كتب هؤلاء الأصوليين كلها، إلَّا أنه رجع -بشكل مباشر- إلى عددٍ كبيرٍ من أمهات المصادر[١٣٨]، كالكتاب الموسوعي للزركشي (المتوفى ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م): **البحر المحيط**[١٣٩]. إن غرض الشوكاني من هذه المجموعة الواسعة والمذهلة من المصادر هو تحقيق الإنصاف، ويعني مصطلح «التحقيق» هذا -كما في مقدمة الكتاب- النظر في الأقوال التي وضعها الأصوليون المسلمون عبر التاريخ، ثم اختيار الأقوال الصحيحة منها والدفاع عنها، دون الالتزام بمذهب معيَّن أو شيخ بذاته[١٤٠]. لقد كان لكتب الشوكاني تأثير كبير في الفكر الإصلاحي الإسلامي، في الهند والعالم العربي؛ ففي غضون قرن من وفاته، طُبع عدد كبير من أعماله، وأدى تداولها إلى نشر رؤيته الداعية إلى توسيع دائرة النظر في كتب التراث العربي الإسلامي وتعميمها.

* * *

(١٣٤) الشوكاني، أدب الطلب، ص٨٦-٨٩.

(١٣٥) الشوكاني، أدب الطلب، ص٢٠٧.

(١٣٦) الشوكاني، أدب الطلب، ص١٩٦-١٩٨.

(١٣٧) الشوكاني، إرشاد الفحول، الفهرس، ج٢، ص١٢٠٣-١٢٢٢.

(١٣٨) ومن ضمن هذه المصادر **فصول الجصاص وتقويم الأدلة للدبوسي والإحكام لابن حزم**. انظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول**، الفهرس، ج١، ص٢١١، ٢٤٨، ٢٥٤.

(١٣٩) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج١، ص١٩٦.

(١٤٠) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج١، ص٥٤.

لقد تميزت الأوساط العلمية العربية الإسلامية -على أبواب عصر الطباعة- بسمتَيْن كان لهما آثار كبيرة في ثقافة الكتاب: **الأولى** هيمنة المدرسية، المتمثّلة في المتون التعليمية المُحلّاة بطبقات من الشروح والحواشي والتعليقات التي كُتبت في العصر الحديث. وكانت **الثانية** ظهور الفكر الباطني على أنه الهدف الأسمى للمتعلم، وهو فكر يحتقر منهج التعلّم المبنيّ على الكتب، ويعدّه ذا طبيعة قاصرة، مقارنة بالبصيرة المستقاة من الإلهام الرباني المباشر، أو من الخضوع لمرشدٍ روحيٍّ من أهل الكشف. وقد تمكّن التأثير المشترك لهاتين السمتَيْن من الحدّ من اتصال الفكر الإسلامي في فترة العصر الحديث بنظيره في العصر الوسيط.

ولكن لا ينبغي أن يُنظر إلى تعريفي بهذه الاتجاهات ومناقشتها على أنهما تكرارٌ لسردية الانحطاط (narrative of decline) الذي شهده القرن التاسع عشر، التي تصوّر الفكر الإسلامي في هذه الحقبة على أنه جسدٌ بلا حياة، بانتظار التنوير الأوروبي لنفخ الروح فيه(١٤١). فهذه الرواية لا يمكن إثباتها؛ لأن وَصْمَ فترة دامت عدَّة قرون بأنها قاحلة فكريًا فيه ما فيه من التجاهل للتقلُّبات التاريخية الفعلية ولعددٍ كبيرٍ من أمثلة الابتكار الفكري. ولكن لا ينبغي أن يدفعنا هذا التشويه إلى المبالغة والنظر إلى أيّ نقد للمجال الفكري في العصر الحديث على أنه افتراء حداثيٌّ. إن الأدلّة الموجودة تشير إلى أن هيمنة نصوص العصر الحديث على المناهج الدراسية، واحتقار الفكر الباطني للدراسة القائمة على الكتب، إلى جانب خسارة البلاد العربية الهائلة لكتبها، التي نوقشت في الفصل السابق، كل ذلك ضيَّق الآفاق الفكرية في الأوساط العلمية الإسلامية تضييقًا شديدًا، لا سيما من خلال تسهيل وتسريع تهميش الكتب المتقدمة وفقدانها. وفي الوقت نفسِه، كان هناك علماء على

---

(١٤١) للمزيد عن هذه الرواية والجدل القائم حولها، انظر على سبيل المثال: صليبا، **معالم الأصالة والإبداع**؛

Bauer, "In Search of 'Post-Classical' Lit er a ture"; El-Rouayheb, Islamic Intellectual History, esp. introduction and conclusion; Dallal, Islam without Europe, introduction.

سأناقش هذه المسألة بشكل أوسع في خاتمة هذا الكتاب.

طول العصر الحديث قاوموا تقلُّص الأفق العلمي، وأصرّوا على التعامل مع مجموعة أوسع من الكتب، ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا. وقد سعى هؤلاء العلماء بنشاطٍ إلى العثور على كتبٍ كانت قد أصبحت غير معتمدة في التيار العلمي السائد يومها، أو أصبحت خارج حيز الاستخدام، كما تبنّوا مناهجَ نقديّة، تقارن بين المخطوطات بعناية، وتتبع عزو الآراء إلى مؤلفيها، ولقد مهدت جهودهم لتبنّي علماء الإصلاح الطباعة في القرن التاسع عشر.

الفصل الثالث

بدايات الطباعة

إذا نظرنـا إلـى ثقافـة الكتـاب العربي الإسـلامي وتصوَّرناهـا على أنهـا نوعٌ من الذاكـرة التـي تتجاوز الأجيال والقرون، فلا شـكَّ أن الحفاظ علـى مثل هذه الثقافة -سـواء عن طريق الحفاظ على الكتب أو نَسْخها وتوزيعها- سيمثل نضالًا مستمرًا ضد النسيان، وقد تطرقت الفصول السابقة إلى التحديات التي طرحها القرن التاسع عشر أمـام الهـدف الأول من هذا النضـال، أَلَا وهو الحفاظ على مؤسسـات صون الكتب والوصول إليها وتطويرها. سيتطرق هذا الفصل إلى الوسـائل المتغيّرة في نسخ الإنتاج الثقافي: استخدام وسيلة الطباعة في نسخ الكتب.

الطباعة المبكِّرة في العالم العربي: آفاق محدودة

كانـت ثورة الطباعـة، التي افتتحها يوهانس غوتنبـرغ (Johannes Gutenberg) (المتوفـى ١٤٦٨م)، محوريـةً في التكويـن الثقافي لأوروبا الحديثـة، وفي غضون عقـود مـن وفاة غوتنبـرغ، وصلت تكنولوجيـا الطباعة إلى إسـتانبول أيضًا، على يد لاجئيـن يهـود مـن الأندلـس[1]. غيـر أن الكتـب العربية لم تكـن تُطبع في الشـرق

(١) الظاهـر أن الطباعـة بالقوالـب الخشـبية قـد استُخدمت في مصـر والعراق وإيـران في القرن العاشـر الميلادي لطباعة التمائم، انظر:

Bulliet, "Medieval Arabic Ṭarsh."

وقد طُبعت بعض الكتب العربية في أوروبا في القرن السادس عشر، انظر:

Roper, "History of the Book."

وللمزيد عن الجهود المبكّرة لطباعة الكتب المسيحية باللغة العربية في بلاد الشام، انظر:

Walbiner, "Die Protagonisten."

الأوسط بأعداد كبيرة حتى القرن الثامن عشر، ولم تهيمن الطباعة على إنتاج الكتب العربية الإسلامية إلّا في القرن التاسع عشر. ويعزو كثير من الباحثين هذا التأخر في اعتماد الطباعة في العالم الإسلامي إلى المراسيم التي أصدرها السلطانان العثمانيان بايزيد الثاني (حكم بين ١٤٨١-١٥١٢م) وسليم الأول (حكم بين ١٥١٢-١٥٢٠م)، في عامي ١٤٨٥ و١٥١٥م على الترتيب[٢]، والتي تمنع طباعة الخط العربي داخل الإمبراطورية. ولكن هذا الادعاء غير صحيح، لعدم وجود وثائق تتعلّق بهذا الحظر مباشرة، كما بيّنته كاثرين شوارتز (Kathryn Schwartz)[٣].

وحتى لو ثبت أن السلطات قد حظرت الطباعة بالفعل، فإن هذا التفسير لا يزال غير مُقنِع؛ لأن السلطات العثمانية في القرنَيْن الخامس عشر والسادس عشر قد حظرت عددًا كبيرًا من الابتكارات في البداية، ولكن هذه الابتكارات سرعان ما أصبحت جزءًا لا يتجزَّأ من ثقافة الشرق الأوسط. وأبرز مثالَيْن على ذلك: القهوة التي وصلت إلى الإمبراطورية من اليمن عبر مصر، والتبغ الذي جلبه التجار الأوروبيون من القارة الأمريكية[٤]. ولذلك يجب علينا أن نضع في الحسبان غياب الطلب على الكتب المطبوعة، وهو الشيء الذي أسهم في جعل الحظر فعالًا أكثر من قرنَيْن من الزمان.

وبالنسبة إلى غياب الطلب هذا، فقد أشارت دراسات سابقة إلى عدّة عوامل ملموسة وقفت في وجه تقنية الطباعة، من بينها أن الطباعة كانت تشكّل تهديدًا لمكانة نسّاخ الكتب في الأوساط العلمية، ومن ثَمَّ فإنها أثارت عداء شريحة مؤثرة من المجتمع؛ كما أن طبيعة الكتابة العربية، بحروفها المتغيّرة الشكل واتصال بعضها ببعض، جعلت إنتاجها في شكلٍ مطبوعٍ صعب المنال؛ هذا إلى جانب الشكوك التي كانت شائعةً حول نجاسة ورشة الطباعة في هذه المؤسسات

---

(٢) انظر على سبيل المثال:

Bloom, *Paper before Print*, 221.

(3) Schwartz, "Meaningful Mediums," chap. 2.

(4) Michot, *Against Smoking*; Michot, *L'opium et le café*; and Hattox, *Coffee and Coffeehouses*.

الأجنبية[5]. ولكن هذه التفسيرات مجرّد تخمينات، فهي تستند إلى الفرضية التي تقطع بأنه بمجرّد توفُّر التقنية، فإنه سيجري اعتمادها، كما أشارت إلى ذلك شوارتز[6]. ولذلك يجب تفسير «التأخُّر» في اعتماد الطباعة العربية بالإشارة إلى عوامل مثل تدخُّل الدولة، والتحجُّر الديني، والقصور التقني. وإذا نظرنا من وجهة نظرٍ أوسع، فقد يكون من الأفضل النظر فيما إذا كان النظام القائم للكَتَبة الذين ينسخون المخطوطات باليد قد خدم جمهور القرّاء في المجتمعات الإسلامية بشكل كافٍ، مما وقف أمام الحصول على الطلب الكافي على الكتب المطبوعة، الذي يمكن أن يتغلَّب من خلاله على مختلف العوامل، التي عملت ضد اعتماد المطبوعات، المذكورة آنفًا.

من المهم أن ندرك أن تقنيتَي نَسْخ المخطوطات وطباعة الكتب تمثلان منطقَين مختلفَين، وتلبيان احتياجات فئاتٍ مختلفة من القراء، فثقافة نسخ المخطوطات تنتج نسخًا فرديَّة، وبما أن هذا يحتاج إلى جهد ومصروف، فإنه من المرجَّح أن تُنسخ الكتب المطلوبة في السوق فقط، أما تلك الكتب التي ليس عليها طلب، فإنها لا تُنسخ إلَّا إذا كان هناك طلب فرديٌّ على كتابٍ بعينه. وعلى النقيض من ذلك، فإن الطباعة تحتاج إلى تكاليف كبيرة من أجل تأمين الآلات اللازمة، والتنضيد الأوَّلي والتدقيق اللغوي لكل كتاب جديد يراد طبعه، ولكن بعد ذلك، كل نسخة إضافية هي عبارة عن زيادة في الربح وإنقاص في التكلفة. ولهذا فالطباعة تملك حافزًا لطباعة أكبر عدد ممكن من النسخ التي يمكن بيعها. ومن ثَمَّ فإن الطباعة تميل نحو إشباع السوق، في حين أن نقطة ضعف صناعة نسخ المخطوطات تكْمُن في الندرة، والاعتماد على الطلب الفردي، فإذا كانت سوق الكتاب صغيرةً، قد يكون نسخ الكتب باليد أكثر اقتصادًا؛ لأن الطلب المحدود يتطلَّب بيع الكتب المطبوعة بسعرٍ أعلى من أجل تعويض تكلفة الإنتاج الأوَّليَّة العالية. ولا يمكن

(5) Roper, "History of the Book."

(6) Schwartz, "Meaningful Mediums," 23.

للطباعـة أن تتفـوّق على النسـخ اليدوي اقتصاديًـا، إلّا إذا كان عدد القـراء كبيرًا بما يكفي لجني عائدٍ ماليٍّ يسدُّ هذه التكلفة.

كان العالـم الإسـلامي من القرن السـادس عشـر إلـى القرن الثامن عشـر موطنًا لجمهـور صغيـر جـدًّا من قرّاء الكتـب العربية المطبوعـة، فالمراكـز العلمية للقوى الإسـلامية الثـلاث الكبرى فـي ذلك الوقـت -العثمانييـن والصفوييـن والمغول- كانت تقع في أراضٍ غير ناطقة بالعربية، ولم يكن يتقن اللغة العربية هناك إلّا علماء الدين. وكانت لغتهم العربية هي تلك اللغة الجافَّة، المُستخدَمة في كتب الشروح المدروسة، التي لا تمنح أيَّ قيمة لجودة النثر ولا توليها أيَّ اهتمام، وكانت الفارسية والتركيـة العثمانيـة هـي اللغـات المفضَّلـة عندهم فـي الأدب. أما فـي المقاطعات العربيـة العثمانيـة، فقـد أدى تراجـع المؤسسـات التعليميـة -الذي ناقشناه آنفًا في **الفصـل الأول**- إلـى انحطـاط الأوسـاط العلميـة الدينيـة المحليـة، كمـا أن إنـزال العواصم السابقة إلى مرتبة مدن إقليمية أدى إلى حلٍّ طبقة النسَّاخ الناطقة بالعربية، التي كانت دعامة الأدب العربي والعلوم الأخرى في القرون السابقة. ونتيجةً لذلك، كان عـدد القـرَّاء -حتى في دول عربية مهمَّة مثل مصر- يُعَدُّ بعشـرات الآلاف فقط في عام ١٨٠٠م[٧].

وعندمـا بـدأت طباعـة الكتب باللغـة العربية أخيـرًا في القرن الثامن عشـر، كان استخدام هذه التقنية في البداية إما في أوساط الطوائف غير المسلمة (مثل نصارى

---

(٧) لا يمكـن تحديـد نسـبة القراء في البلدان الإسـلامية قبل أواخر القرن التاسـع عشـر بدقَّة؛ وذلك لأن معنى القدرة على القراءة يشـمل أشـكالًا مختلفة؛ فعدد كبير من الناس كان لديهم أساسـيات الكتابة والقـراءة ويمكنهـم قـراءة القرآن، ولكن القليل منهم كان يمكنه أن يقرأ كتابًا بأكمله. وهذا هو سبب الفـارق في تقديرات نسـبة الإلمام بالقـراءة والكتابة في مصر حوالي عـام ١٨٠٠م، التي تتراوح بين الواحد والثلاثين بالمائة. فإذا أخذنا بالنسـبة الدنيا، فستكون النسبة المحتملة لقراء الكتب المطبوعة مجرَّد أربعين ألف شخص. انظر:

Hanna, "Literacy among Artisans and Tradesmen," 319- 320.

وللمزيد عن تقدير نسبة سكان مصر في عام ١٨٠٠م، انظر:

McCarthy, "Nineteenth-Century Egyptian Population," 6.

الشام، الذين جرى تمويل مطابعهم من التبرعات الأوروبية، وليس بناءً على الطلب المحلي)[٨]، أو لطباعة كتب غير دينية[٩]. أما الكتب الإسلامية، فاستمرَّ نَسْخُها باليد فقط، ولم يبدأ إنتاجها في المطابع إلّا في القرن التاسع عشر، بالتوازي مع صعود جيل جديد من القرّاء، وكانت مصر مركز هذا التطوُّر.

عندما غزت القوات الفرنسية مصر في عام ١٧٩٨م تحت قيادة نابليون، أحضرت معها العديد من الأدوات التي تحتاج إليها الدولة الحديثة، وكان من بين هذه الأدوات مطبعة كان الغرض منها بثّ الدعاية الثورية الفرنسية مباشرةً إلى الشعب المصري بلغته الأم، العربية. وبمجرَّد أن سيطر الفرنسيون على البلاد، شرعت المطبعة أيضًا في نشر الصحف والمجلات الدورية باللغة الفرنسية لقوات الاحتلال. وعلى الرغم من أن هذه الاستخدامات كانت الأغراض الرئيسة للطباعة في مصر، فإن بعض المستشرقين الذين كانوا يعملون فيها -وفي مقدمتهم جان جوزيف مارسيل، جامع الكتب الذي تعرضنا له في **الفصل الأول**- رأوا فيها إمكانية أخرى، وهي إمكانية نَسْخ الثقافة العربية المكتوبة. وفي عام ١٨٠١م، ذكرت صحيفة كورير دي ليجيبت Courier de l'Égypte أنه عندما قام خليل البكري (المتوفى ١٨٠٨م) -وهو عالم مصري عيَّنه الفرنسيون في الديوان الذي كانوا يحكمون مصر من خلاله- بزيارة المطبعة الفرنسية في القاهرة:

> «طالب بمعرفة مدى تأثير الطباعة في حضارة شعبٍ ما، وبدا أنه يفهم ويقدِّر الأسباب التي أُعطيت له، وبخاصَّة سهولة طبع ونشر عددٍ كبيرٍ من نسخ الكتب القيمة، التي لا يمكن أن تعرفها إلَّا قلَّة قليلة في ثقافة المخطوطات؛ وكذا استحالة فقدان أو تلف كل هذه

(8) Walbiner, "Christians of *Bilād al-Shām*," 11-12.

(٩) لتقييم عمل إبراهيم متفرقة في هذا المجال، انظر:

Sabev, "Waiting for Godot"; Reichmuth, "Islamic Reformist Discourse".

وللمزيد عن الفتاوى حول طبع الكتب غير الدينية والتصاريح العثمانية الرسمية للطباعة، انظر: Tercümeyi Sıhahu'l-Cevherī, ترجمة الصحاح للجوهري إلى اللغة التركية لإبراهيم متفرقة [2b-3a]

النسخ مهما كانت الظروف، وهو ما يمكن أن يحدث لأفضل المخطوطات. ثم قال: إن هناك العديد من الكتب العربية القيّمة التي يتجاهلها كثيرٌ من الناس، والتي سيكون طبعها مفيدًا للغاية في هذا البلد، وأنه يتمنَّى بصدق أن تُنشر على نطاق واسع من خلال الطباعة»[١٠].

ولكن المطابع الفرنسية لم تنجز هذه المهمَّة ولم يكن ذلك باستطاعتها؛ فبغض النظر عن مجموعة صغيرة من الكتب العربية التي نشرها مارسيل إلى جانب ترجمتها الفرنسية[١١]، لم ينشر الفرنسيون أيَّ كتب إسلامية في مصر، كما أن طبعات الكتب العربية الإسلامية التي صدرت لاحقًا في فرنسا بقيت نحو قرن من الزمان غير معروفة في العالم الإسلامي. ومع ذلك، فإن هذه التقنية وإمكاناتها لم يتمّ نسيانها، فبعد الانسحاب الفرنسي من مصر عام ١٨٠١م، نجح محمد علي -وهو ضابط ألباني في الجيش العثماني- في فرض نفسه حاكمًا لمصر المستقلَّة بلا منازع، وشرع في بناء دولة حديثة على النموذج الأوروبي في مصر. وكانت العناصر الأساسية في مشروع بناء هذه الدولة هي: تدريب الضباط العسكريين والأطباء والمهندسين، وتشكيل نظام حكومي، وإنشاء نظام تعليمي للدولة[١٢]. ولمَّا كانت كل هذه المشروعات تتطلب وسائل فعَّالة في نشر المعلومات على نطاق واسع، أرسل محمد علي -عام ١٨١٥م- السوري نيقولا مسابكي (المتوفى ١٨٣٠م)، البالغ من العمر خمسة عشر عامًا يومها، إلى إيطاليا لتعلُّم حرفة الطباعة[١٣]. وبمجرَّد عودته إلى مصر بعد أربع سنوات، شرع في الإشراف على

---

(10) *Courier de l'Égypte*, 24 Pluviose IX [February 13, 1801], 4.

(11) Marcel, *Fables de Loqman surnommé Le Sage*.

(١٢) انظر على سبيل المثال:

Fahmy, *All the Pasha's Men*.

[تُرجم الكتاب إلى العربية بعنوان **كل رجال الباشا**، وصدر عن دار الشروق بالقاهرة عام ٢٠٠١م. (المترجم)].

(13) Al-Ṭahṭāwī, *Imam in Paris*, 17-22.

إنشاء مطبعة حكومية في بولاق بمنطقة ميناء القاهرة[١٤]، وكان أول كتاب طُبع هناك قاموس إيطالي عربي، طُبع عام ١٨٢٢م.

وفي غضون العشرين سنة الأولى، نشرت مطبعة بولاق ما لا يقلُّ عن ثلاثمائة عنوان[١٥]، معظمها في العلوم العسكرية والطب والرياضيات، والموضوعات التقنية الأخرى، وكانت في كثيرٍ من الأحيان عبارة عن ترجماتٍ لكتبٍ فرنسية أو غيرها من اللغات الأوروبية الأخرى[١٦]. وكان الغرض من هذه المطبوعات أن تكون بمثابة كتب مدرسية لخدمة طبقة العسكر ورجال الدولة الناشئة، التي ستشكّل حجر الأساس للدولة المصرية. وبالإضافة إلى ذلك، فقد أسهم إطلاق جريدة ومجلة حكومية (الوقائع المصرية) عام ١٨٢٨م في فتح مجال مستمر للتواصل، سهل نشر المراسيم والأفكار الرسمية بسرعة وعلى نطاق واسع[١٧].

في البداية، لم يكن هناك أيُّ اهتمام يُذكَر بطبع كتب اللغة العربية أو في مجال العلوم الإسلامية[١٨]، فلم تُطبع غير أجزاء من القرآن الكريم سنة ١٨٣٣م[١٩]، والقليل من الكتب المدرسية في النحو وقواعد اللغة العربية، أهمها: متن الآجرومية في النحو من القرن الرابع عشر، الذي طُبع عام ١٨٢٦م، ثم عام ١٨٣٧م؛ وشرح الكفراوي (المتوفى ١٢٠٢هـ/ ١٧٨٨م) على الآجرومية، الذي طُبع عام ١٨٤٢م؛ وأربع طبعات من كتاب ابن الحاجب (المتوفى ٦٤٦هـ/ ١٢٤٩م) في النحو، مع شرحه للجامي (المتوفى ٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م)، وبعض الحواشي الأخرى[٢٠]؛

---

(١٤) تغيَّر اسم مطبعة بولاق وملكيتها عدَّة مرات في القرن التاسع عشر؛ ولذلك فإن الفهرس يشير إلى المطبعة بـ«بولاق» فقط. للمزيد عن تاريخ هذه المطبعة، انظر: صابات، تاريخ الطباعة، ص١٤٥-٢٦٨.

(15) Bianchi, "Liste des ouvrages"; Schulze, "Birth of Tradition and Modernity," 51- 53.

الشوربجي، قائمة بأوائل المطبوعات العربية.

(16) Heyworth-Dunne, "Printing and Translations under Muḥammad 'Alī," 334.

(١٧) عمارة، رفاعة الطهطاوي، ص٧٧-٨١.

(١٨) رضوان، تاريخ مطبعة بولاق، ص٣٣.

(19) Albin, "Printing of the Qur'ān," 269-70.

(٢٠) طُبع المتن في عام ١٨٣١م، وطُبعت ثلاثة شروح عليه في عام ١٨٤٠م.

DIZIONARIO

ITALIANO E ARABO

CHE CONTIENE IN SUCCINTO

TUTTI I VOCABOLI

CHE SONO PIU IN USO E PIU NECESSARJ PER IMPARAR A PARLARE

LE DUE LINGUE CORRETTAMENTE

EGLI È DIVISO IN DUE PARTI

PARTE I.

DEL DIZIONARIO DISPOSTO COME IL SOLITO NELL' ORDINE ALFABETICO

PARTE II.

CHE CONTIENE UNA BREVE RACCOLTA DI NOMI E DI VERBI

LI PIU NECESSARJ, E PIU UTILI ALLO STUDIO DELLE DUE LINGUE.

BOLACCO

DALLA STAMPERIA REALE

M. D. CCC. XXII.

(شكل ٢) العنوان الافرنجي للقاموس الإيطالي العربي وهو أول مطبوعات بولاق
ويرى ستة أنواع مختلفة من الحروف الافرنجية عند بدء إنشاء مطبعة بولاق (بالحجم الطبيعي)

بسم الله الرحمن الرحيم

قاموس

اطالياني و عربي

يتضمن بالاختصار كل الالفاظ الجاري بها العاده والالزم

لتعليم الكلام

ولمفهومية اللغتين علي الصحيح وقد ينقسم الي قسمين

القسم الاول

في القاموس المرتب علي حسب المعتاد بموجب ترتيب حروف الهجا

القسم الثاني

ويتضمن مجموع مختصر من اسما وافعال من الاشد

الزام واكثر فايدة لدرس اللغتين

تم الطبع في بولاق بمطبعة صاحب السعاده

١٢٣٨

شكل (٣-١): صفحات غلاف معجم زاخور الإيطالي-العربي، بولاق، ١٨٢٢م. تُنشر بإذنٍ من مكتبة الإسكندرية.

وشرح ابن عقيل (المتوفى ٧٦٩هـ/ ١٣٦٧م) على نظم ألفية ابن مالك (المتوفى ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)، الذي طُبع عام ١٨٣٧م. والسبب في طبع هذه الأعمال هو الطلب الكبير المستمر الذي كان عليها؛ إذ كانت الكتب المدرسية المستخدمة في المدارس الحكومية التي تأسست حديثًا يومها. ففي عام ١٨٣٤م -على سبيل المثال- أعلن محمد علي «أنه لضرورة تدريس كتاب الألفية وشرحها بمكتب المنصورة وبسائر المكاتب بالأقاليم وعدم وجود ذلك بمطبعة بولاق، يشير بالتنبيه على من يلزم بطبع القدر الكافي من ذلك كما هو مطلوب»[٢١].

أما كتب العقيدة، فلم يُطبع منها في هذه الفترة إلَّا أربعة كتب مختصرة كانت جزءًا من المنهج الدراسي في العصر الحديث[٢٢]، والشيء نفسه يمكن قولُه عن مجال الفلسفة، فقد كان نتاج المطبعة فيه متواضعًا، وكان مركزًا على الكتب التعليمية في تلك الفترة أيضًا[٢٣]. أما في الفقه، فلم يُطبع إلا كتابان قبل عام ١٨٤٢م[٢٤]: حاشية لأحد المتأخرين على متنٍ في الصلاة[٢٥]، وحاشية على مختصر فقهي من القرن الثامن الهجري/ السادس عشر الميلادي[٢٦]. والشيء

---

(٢١) رضوان، تاريخ مطبعة بولاق، ص١١٦.

(٢٢) وهي: جوهرة التوحيد للقاني (طُبعت في عام ١٨٣٥م، ووصفها بيانشي خطأ على أنها كتاب تصوف باطني في "Liste des ouvrages")، ورسالة قصيرة في العقيدة للسنوسي من القرن الخامس عشر (طُبعت في عام ١٨٣٥م)، والسواد الأعظم للسمرقندي من القرن العاشر (طُبع في عام ١٨٣٨م)، والتحفة السليمية لسليم أفندي (بالتركية وطُبع في عام ١٨٤١م).

(٢٣) ومن المطبوعات القليلة في هذا المجال: منظومة الأخضري في المنطق السُّلَّم المرونق (طُبعت في عام ١٨٢٦م)، وخلاصة منتقاة في أهم مواضيع الفلسفة لرجل الدولة العثماني الشيخ الشاعر راغب أفندي (طُبعت في عام ١٨٣٩م).

(٢٤) شرح مصطفى كوزلحصاري (المتوفى بعد ١٨٢٦م) حلية الناجي على شرح إبراهيم الحلبي (من أهل القرن الثامن الهجري/ السادس عشر الميلادي) غنية المستملي على كتاب سديد الدين الكاشغري (من أهل القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي) منية المصلي (طُبع في عام ١٨٣٦م).

(٢٥) حاشية الطحطاوي على كتاب الحصكفي الدر المختار شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي (طُبع في عام ١٨٣٦م).

(٢٦) هذا بالإضافة إلى عدد قليل من الكتب الإسلامية باللغة التركية أيضًا.

نفسه شهده مجال التصوف، حيث طُبع كتاب واحد، هو كتاب ابن عربي المثير للجدل: فصوص الحكم، عام ١٨٣٨م. أما في مجال تفسير القرآن، فالكتاب الوحيد الذي طُبع في هذه الفترة كان كتاب إسماعيل حقي[٢٧]، وهو عالم تركي من مدينة بورصة عاش في القرن الثامن عشر، وهو أيضًا صاحب واحد من العديد من الكتب التركية المؤلفة في سيرة [النبي] محمد [ﷺ][٢٨]، وكان الكتاب الوحيد المطبوع في السيرة باللغة العربية هو كتاب القاضي عياض (المتوفى ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م)[٢٩]. وكان معجم أبي البقاء من القرن السابع عشر المرجعَ الوحيد من مراجع اللغة العربية الذي طُبع وقتها[٣٠]. أما في مجال الأدب، فقد غلبت كتب الشعر التركي والترجمات التركية للشعر الفارسي[٣١]، إلى جانب كتب سعدي [الشيرازي] و[فريد الدين] العطار باللغة الفارسية[٣٢]. أما كتب الأدب القليلة باللغة العربية، فاشتملت على كتب مثل: مجموعة الأساطير المشهورة كليلة ودمنة، التي ترجمها ابن المقفع في القرن الثامن من الفارسية إلى العربية[٣٣]، ومجموعة من الأشعار المنسوبة إلى علي بن أبي طالب [رضي الله عنه] صهر [النبي] محمد [ﷺ][٣٤]، وكتاب ألف ليلة وليلة[٣٥]، وشرح على قصيدة البردة[٣٦] للبوصيري (المتوفى ٦٩٦هـ/ ١٢٩٦م). وباختصار، إذا نظرنا

---

(٢٧) روح البيان، طُبع في عام ١٨٣٩م.

(٢٨) شرح المحمدية، في عام ١٨٣٦م.

(٢٩) شرح الشفا، طُبع في عام ١٨٤١م.

(٣٠) الكليات، طُبع في عام ١٨٣٨م، ثم في عام ١٨٤٠م.

(٣١) ظهرت ترجمة تركية لمثنوي الرومي (القرن الثالث عشر) في عام ١٨٣٦م، ومجموعة شعرية لراغب أفندي في عام ١٨٣٦م أو ١٨٣٧م، وديوان فضولي في عام ١٨٤٠م.

(٣٢) طُبع گلستان لسعدي وباندنامه للعطار عام ١٨٢٨م.

(٣٣) طُبع في عام ١٨٣٦م.

(٣٤) ديوان علي بن أبي طالب، طُبع في عام ١٨٣٥م.

(٣٥) طُبع لأول مرة في عام ١٨٣٥م، ثم في عام ١٨٣٦م.

(٣٦) طُبع في عام ١٨٤١م. وكان هناك أيضًا بعض الكتب الإسلامية الأخرى التي لا تنتمي إلى مجال معيّن، من ضمنها شرح وترجمة (باللغة التركية) لرسالة البركوي (المتوفى ٩٨١هـ/ ١٥٧٣م) الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية (طُبعت في عام ١٨٢٥م، ثم في عام ١٨٤١م)، وكتابان في فضائل الجهاد (طُبعا في عامي ١٨٢٦ و١٨٣٦م).

إلى الكمّ الهائل من مطبوعات بولاق في العقدين الأولين من تأسيسها، وجدنا أن كتب التراث الإسلامي لم يكن لها سوى حضور هامشيّ[٣٧]، والشيء نفسه ينطبق على مجال الأدب، حيث طغت كتب الشعر الفارسي والتركي على حساب الأدب العربي.

تطوُّر صناعة النشر: توسيع الإمكانيات

شهدت صناعة النشر في مصر تحوُّلَيْن ملحوظَيْن في أواخر أربعينيات القرن التاسع عشر، وذلك من حيثُ عدد الكتب المطبوعة، التي ارتفعت من متوسط ٣١ عنوانًا سنويًّا قبل عام ١٨٥٠م، إلى حوالي ١٩١ عنوانًا بين عامي ١٨٥٠-١٩٠٠م. وكذلك من حيثُ اللغة المستخدمة، ففي حين كانت الكتب المنشورة باللغة العربية قبل عام ١٨٥٠م تمثِّل حوالي ٥٥٪ فقط من مجموع الكتب المطبوعة (٣٦٪ كانت باللغة التركية و٣٪ باللغة الفارسية)، نجد أن ٨٨٪ من الكتب الصادرة بين عامي ١٨٥٠-١٩٠٠م كانت باللغة العربية (أقل من ٢٪ باللغة التركية، و٠,٣٪ فقط باللغة الفارسية)[٣٨]. وكان متوسط عدد النسخ المطبوعة قبل عام ١٨٥٠م يتراوح بين ٥٠٠ و١٠٠٠ نسخة[٣٩].

ومن أهم الخطوات التي اتخذتها الدولة المصرية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر كانت السماح للأفراد -الذين أُطلق عليهم «الملتزمون»[٤٠]- باستخدام

---

(٣٧) وقد أشار رينهارد شولز (Reinhard Schulze) إلى أن المطابع العربية بدأت في تغيير منشوراتها من كتب العصر الحديث إلى كتب التراث منذ منتصف القرن التاسع عشر. انظر:
"Birth of Tradition and Modernity," 49-60; and "Mass Culture and Islamic Cultural Production," 194-97.

(٣٨) وقد ذكرت عايدة نصير أن مجموع الكتب التي طُبعت قبل عام ١٨٥٠م بلغ ٨٦٧ عنوانًا، والتي طُبعت بين عامي ١٨٥٠-١٩٠٠م بلغ ٩٥٣٨ عنوانًا. انظر: نصير، **حركة نشر الكتب**، ص٨٥-٨٦، ١٦٦، ١٧٤.

(٣٩) نصير، **حركة نشر الكتب**، ص٩٠.

(40) Schwartz, "Meaningful Mediums," 200-201; Schwartz, "Political Economy."

تسهيلات مطبعة بولاق لنشر الكتب التي يختارونها، وقد أُعلن عن هذه الإمكانية في صحيفة الوقائع المصرية الحكومية[٤١]، وتقدَّم بالفعل عدَّة أشخاص مصريين وغير مصريين بطلباتٍ للطبع، من بين هؤلاء -على سبيل المثال- القاضي المصري المتقاعد عطا بك، الذي كان يملك مخطوطة في الفقه من القرن السادس عشر، بعنوان ملتقى الأبحر لإبراهيم الحلبي (المتوفى ٩٥٦هـ/ ١٥٤٩م)، التي طُبع منها ٥٠٠ نسخة عام ١٨٤٧م. وفي العام نفسِه، استخدم الكُتبي كامل أفندي مطبعة بولاق لنشر تفسير القرآن للبيضاوي مع إحدى حواشيه، وقد أُعلن عن نشرها في الصحيفة الحكومية[٤٢]. وقد أدى طبع هذا الكتاب إلى تنافس مبكِّر بين المصريين والمستشرقين، فقد قام فليشر أيضًا بتحقيق هذا الكتاب في ليبتسج (نُشر في عام ١٨٤٦-١٨٤٨م)، ولكن عندما قام تلميذه فيتزشتاين -القنصل البروسي في دمشق الذي ذكرنا في الفصل الأول أنه جامع وتاجر مخطوطات- بتسويق طبعة فليشر في دمشق، لم يكن بإمكانه بيع إلَّا سبع نسخ؛ لأن سعر الطبعة الألمانية كان أربعة أضعاف الطبعة المصرية[٤٣]، كما أن حروفها كانت غريبة للغاية. والمثال الثاني لهؤلاء الملتزمين: حسن العدوي الحمزاوي (١٨٠٦-١٨٨٦م)[٤٤]، الذي نشر عدَّة كتب في مطابع القاهرة في ستينيات القرن التاسع عشر، معظمها كتب الشيخ الصوفي الشعراني الذي تطرقنا إليه باستفاضة في الفصل الثاني. كان العدوي ملتزمًا بالتصوف، ومن أشد المُعجبين بالشعراني، ومنهمكًا في مسائل الكشف كشيوخ العصر الحديث، ويذكر أن الشعراني جاءه في المنام وطلب إليه نشر كتبه على نطاق واسع، مما ألهمه طبع كتب الشعراني[٤٥].

---

(٤١) رضوان، تاريخ مطبعة بولاق، ص١٠٩.

(٤٢) رضوان، تاريخ مطبعة بولاق، ص١١٠، وقد طُبع التفسير مع حاشية شيخ زاده.

(43) Huhn, *Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein*, 123-24.

(٤٤) نشر العدوي كتب الشعراني، مُتضمنة كتابه المسمَّى الميزان (١٨٦٢م)، وكتابه الأنوار القدسية (١٨٦٠م)، وكتابه اليواقيت والجواهر (١٨٦٠م). عن نشاط العدوي في نشر الكتب، انظر: Schwartz, "Political Economy."

(٤٥) العدوي، مقدمة كتاب البخاري، الجامع الصحيح، ج١، ص٢.

لقد أدى إشراك الأفراد الخواص في مجال النشر في البداية -وخاصةً بائعي الكتب الذين كان غرضهم التجاري الرئيس هو طبع المخطوطات وبيعها- إلى استمرارية ثقافة الكتب السابقة في شكل المطبوع. وبما أن معظم هؤلاء الناشرين من رجال الأعمال، فقد كانوا يسعون إلى توفير الكتب المعروفة في السوق التي يكثر الطلب عليها، مثل: **مجموع المتون**، الذي طُبع في مجلد واحد عام ١٨٥٨م، ويضمُّ مجموعةً من المتون التي كانت تُدرَّس في المنهج الدراسي في العصر الحديث، وتغطي -بإيجازٍ- موضوعات مثل: العقيدة، وأشعار في مدح [النبي] محمد [ﷺ]، والفرائض، وأصول الفقه، ومصطلح الحديث، والنحو، وبناء الجملة، والبلاغة، والمنطق، والفلسفة، والمناظرة، وأحكام تجويد القرآن. وهو الذي ذكر طه حسين أنه كان عليه حفظه عام ١٩٠٢م، استعدادًا لدخول الأزهر[٤٦]. كانت الكتب المدرسية المطبوعة تختصُّ بزبائن مضمونين بين صفوف الطلاب[٤٧]، وأظهر دليل على ذلك هو إعادة طبع **مجموع المتون** اثنتي عشرة مرةً على الأقل في القرن التاسع عشر[٤٨]. وقد تمكّن الجناح المصري في المعرض العالمي بباريس عام ١٨٦٧م من عرض خمسين كتابًا كانت تُدرس بالأزهر، من ضمنها واحد وعشرون كتابًا مطبوعًا[٤٩].

إن وجود مطبعة مملوكة للدولة كان يعني تحكُّم الدولة في إنتاج الكتب، وتقرير ما يصلح طبعه منها وما لا يصلح. ووفقًا لقانون صادر عام ١٨٢٣م، كان يتعيَّن النظر في جميع ما يطبعه الأوروبيون في بولاق من أجل معرفة محتواه السياسي

---

(٤٦) حسين، **الأيام**، ١: ٦٧ (الفصل الثاني عشر).

(٤٧) انظر ملاحظات جولدتسيهر في:

Mestyan, "Ignác Goldziher's Report," 457- 58.

وملاحظات سنوك هرغرونيه في:

Mekka, 207.

(٤٨) طُبع في القاهرة في الأعوام: ١٨٥٨، و١٨٦٦، و١٨٦٨، و١٨٧٠، و١٨٨٤، و١٨٨٥، و١٨٨٦، و١٨٩٢، و١٨٩٧م. وطُبع في الإسكندرية في عام ١٨٨٢م، وطُبع في فاس في عام ١٨٩٩م.

(49) Edmond, *L'Égypte à l'Exposition universelle de 1867*, 368-70.

والديني، وهو قانون صدر بعد محاولة مُدرس إيطالي في مدرسة حكومية في بولاق طباعة قصيدة بعنوان ديانة الشرقيين تسيء إلى الإسلام(٥٠). وقد جرى توسيع نطاق هذا القانون ليشمل كلَّ الأشخاص الذين يريدون استخدام المطبعة لنشر اختياراتهم من الكتب، كما هو واضح في إحدى أولى مجموعات الفتاوى المطبوعة، وهي مجموعة فتاوى مفتي مصر محمد العباسي المهدي (١٨٢٧-١٨٩٧م)، التي نُشرت عام ١٨٨٧م في سبعة مجلدات. وتحتوي هذه المجموعة على أربع وعشرين فتوى حول جواز طباعة كتب معيَّنة لبعض الخواص ورجال الأعمال، وهي أجوبة عن استفسارات جاءته من أجهزة الدولة بين عامي ١٨٦٦-١٨٨٤م(٥١)، وهي تثبت أن أحد المعايير الرئيسة للمهدي في تقييم ما يمكن طبعه هو التعامل مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية باحترام. وهو ينصُّ على ذلك الشرط صراحةً، مشيرًا إلى مخاوف العلماء المسلمين من أن نسخ الكتب الدينية على نطاق واسع، وكذا إشراك غير المسلمين في طباعتها وتجارتها، يمكن أن يعرِّض نصوص الوحي إلى الإهانة، وإن كان لا يعترض على تقنية الطباعة في حدِّ ذاتها(٥٢).

تتراوح أجوبة المهدي عن الاستفسارات المقدَّمة إليه بين التحريم والجواز والتوقف، فهو يجيز دائمًا الطلبات العديدة لطباعة كتاب **مجموع المتون** المذكور سابقًا، أو كتاب **دلائل الخيارات**، وكذلك طلبات طباعة كتب الفقه والشروح وكتب اللغة العربية. وفي الجهة المقابلة، يرفض الطلبات المتكررة لطباعة كتاب البوني: **شمس المعارف**، معللًا ذلك بأن الكتاب يحتوي على تعاليم باطنية تعلِّم القرَّاء إيذاء الآخرين، وعدم احترام الآيات القرآنية باستخدامها تعويذة لهذا الغرض(٥٣). ويُظهر المهدي -في بعض الأحيان- بعض التحفظات على كتاب ما،

---

(٥٠) رضوان، **تاريخ مطبعة بولاق**، ص١٠٠.

(٥١) المهدي، **الفتاوى المهدية**، ج٥، ص٢٩٢-٢٩٧، ص٣٠٠-٣٠٢، انظر:
Peters, "Muḥammad al-'Abbās al-Mahdī," 77.

(٥٢) المهدي، **الفتاوى المهدية**، ج٥، ص٢٩٤.

(٥٣) المهدي، **الفتاوى المهدية**، ج٥، ص٢٩٢-٢٩٤.

ولكن لا يرى سببًا شرعيًا لمنع طباعته، ويتوقف في هذه الحالات عن إصدار حكم فيه. فعلى سبيل المثال، في عام ١٨٧٥م، استفتت السلطات المهدي في طلب قدّمه أحد بائعي الكتب في القاهرة، لطباعة قائمة كتب اشتملت على: دلائل الخيرات، ومجموع المتون، وألف ليلة وليلة، وقصة سيدنا معاذ، ومجموع الأوراد، وشرح ابن قاسم على متن أبي شجاع، وجزء عم، وقصص الأنبياء؛ فكان جوابه أنه «لا مانع من طبعه» باستثناء كتابي **ألف ليلة وليلة** و**قصة سيدنا معاذ**(٥٤). لم يكن مثل هذا الاعتراض على مثل هذه الكتب شيئًا جديدًا في الفكر الإسلامي، بل نجده أيضًا في العصر الوسيط؛ إذ كان يُنظر إلى استخدام الشخصيات التاريخية في الروايات الخيالية على أنه كذب وتضليل للناس(٥٥). وعلى كل حال، فقد طُبع كتاب **ألف ليلة وليلة** في عام ١٨٣٥-١٨٣٦م، وطُبع مرةً أخرى عام ١٨٨٥م، أما كتاب **قصة سيدنا معاذ** فطُبع في عامي ١٨٥٩ و١٨٦١م.

كان الطلب المستمر على المتون المستخدمة في مناهج التدريس في العصر الحديث، وعلى كتب الأدعية الشهيرة، وعلى كتب الأدب الترفيهية، يعني أن هذه الأنواع من الكتب هي أول الكتب العربية التي ستنتقل من شكلها المخطوط إلى المطبوع (بعد الكتب التي كُتبت حديثًا أو التي تُرجمت من لغات أخرى). وبما أن هذه الكتب كانت تلبي احتياجات نوع معيَّن من القرَّاء، فإنها لم تتجاوز في البداية آفاق التقاليد العلمية التي كانت سائدةً في العصر الحديث، كما أن الأعمال القليلة التي نُشرت قبل عام ١٨٦٠م كانت عبارة عن نصوص كانت دائمًا جزءًا من ثقافة الكتاب القائمة يومها، مثل **القرآن الكريم** (المطبوع بالكامل في خمسينيات القرن التاسع عشر)(٥٦)، و**صحيحي البخاري ومسلم** (عام ١٨٥٠م)(٥٧). ففي البداية إذن، كان الشيء الوحيد الذي تغيَّر في ثقافة الكتاب العربي هو الشكل، لا المحتوى.

---

(٥٤) المهدي، **الفتاوى المهدية**، ج٥، ص٢٩٧.

(55) Hirschler, *Written Word*, 168-69.

(56) Albin, "Printing of the Qur'ān," 271.

(٥٧) نُشر صحيحا البخاري ومسلم مع شروحهما في: القسطلاني، **إرشاد الساري**.



كتاب ألف ليلة وليلة

الطبعة الثانية

مقابلة وتصحيح الشيخ محمد

قطة العدوى

الجزء الرابع

طبع بمطبعة

عبد الرحمن رشدى بك

الكائنة ببولاق

سنة ١٢٧٩

شكل (٣-٢): طبعة مبكّرة من كتاب ألف ليلة وليلة بتصحيح محمد قطة العدوي، بولاق، ١٨٦٣م.

ولكن ابتداء من خمسينيات القرن التاسع عشر، بدأ تسخير الطباعة لتحدي وتوسيع نطاق الكتب المتاحة. وهو الطلب الذي كان ينادي به بعض علماء العصر الحديث، مثل حسن العطار الذي تعرضنا إلى نقده لضيق نطاق الكتب المتاحة في عصره في الفصل الثاني، والذي كان قد أخذ على عاتقه توسيع مدارك طلابه بتعريفهم بالكثير من كتب التراث غير المستخدمة في عصرهم، وهو المنهج الذي نقله أبرز تلاميذه -رفاعة الطهطاوي- إلى الطباعة.

وكان الطهطاوي قد سافر إلى فرنسا بصفته إمامًا لأربعة وأربعين طالبًا مبتعثًا من طرف محمد علي عام ١٨٢٦م، بهدف تزويد الخبراء الحكوميين بتدريب أوروبي حديث[٥٨]. وسرعان ما أتقن الطهطاوي اللغة الفرنسية وأثبت أنه مترجم موهوب للغاية، وبعد عودته إلى مصر عام ١٨٣١م، أصبح رائدًا لحركة بارزة في ترجمة الكتب من اللغات الأوروبية إلى العربية، فأسَّس مدرسة الألسن عام ١٨٣٥م، وهي أول مؤسسة متخصِّصة في تدريب المترجمين المحترفين[٥٩]. وخلال إقامته في باريس، لم يكتفِ الطهطاوي بملاحظة الثقافة الفرنسية، وكتابة وصفه المشهور لها، بل اكتسب أيضًا نظرة جديدة عن التقاليد الثقافية التي ينتمي إليها. ففي معرض كلامه عن المسلة المصرية الموجودة في قصر لاكونكورد بباريس، يصرُّ على أن مصر أَوْلَى وأحقُّ من فرنسا بما تركه لها سلفها «وسلبه عنها شيئًا بعد شيء يعد عند أرباب العقول من اختلاس حليّ الغير للتحلي بها»[٦٠]. وبعد رجوعه إلى مصر، قدَّم إلى محمد علي خطةً مُحكَمةً لجمع جميع القطع الأثرية التاريخية الموجودة في مصر، وتخزينها في مدرسته للغات التي جرى افتتاحها حديثًا[٦١]، في محاولة واضحة لوقف استمرار تدفُّق القطع الأثرية المصرية إلى الخارج.

---

(58) Al-Ṭahṭāwī, *Imam in Paris*, 15-26.

(٥٩) ترجمت هذه الحركة -بقيادة الطهطاوي- ألفي عمل إلى العربية من اللغات الفرنسية والإنجليزية والإيطالية والتركية العثمانية. انظر مقدمة المترجم لكتاب الطهطاوي:

Ṭahṭāwī, Imam in Paris, 46.

(٦٠) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص٢٩٢.

(٦١) عمارة، **رفاعة الطهطاوي**، ص٧٤- ٥٧؛

Reid, *Whose Pharaohs?*, 50-57.



شكل (٣-٣): رفاعة الطهطاوي. تُنشر بإذنٍ من مكتبة الإسكندرية.

وفي أثناء وجوده في باريس، درس الطهطاوي أيضًا مع أكبر مستشرق في عصره: أنطوان إسحاق سيلفستر دي ساسي (١٧٥٨-١٨٣٨م)[٦٢]، الذي يبدو أنه قد قام بتوجيهه ليصبح وسيطًا ثقافيًا؛ نظرًا لدوره في ترجمة العلوم الفرنسية إلى اللغة العربية. وقد أشار الطهطاوي إلى عجز سيلفستر دي ساسي على التكلُّم باللغة العربية بشكل صحيح، لكنه أشاد في الوقت نفسه ببراعته في معرفتها، وبخاصة تحقيقه لمقامات الحريري، الذي ألف في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر

(٦٢) انظر: الطهطاوي، الإبريز، في: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٧٠ و٢١٣ و٢٢٦.

الميلادي، والذي يُعَدُّ جوهرة من جواهر كتب الأدب العربي[٦٣]. وعندما اجتاز الطهطاوي امتحاناته عام ١٨٢٨م، أهداه سيلفستر دي ساسي نسخةً من مختاراته من النثر والشعر العربيَّيْن، التي جمعها لطلاب اللغة العربية من الفرنسيين، والتي يبدو أيضًا أنها كانت لها قيمة علمية عند العرب، بحيث طُبعت في وقتٍ لاحقٍ في مصر عام ١٨٧٩م. ومن بين هذه المختارات مقتطفات من مقدمة ابن خلدون (المتوفى ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) حول نقود الخلفاء ودور الكتابة في المجتمعات الإنسانية[٦٤]. غير أنه من المرجَّح أن الطهطاوي كان على دراية مسبقة بهذا الكتاب العظيم الذي يُوسَم بأنه فلسفة التاريخ وأساس علم الاجتماع، فقد كان كتابًا ذا قيمة عند المولعين بجمع الكتب المصريين من الجيل السابق للطهطاوي، مثل: المؤرخ الجبرتي[٦٥]، والعطار -أستاذ الطهطاوي- الذي ما زالت نسخته من المقدمة موجودة، وهي مُحلَّاة بملاحظاته التي كتبها على هامشها[٦٦]. ولعل هذا من الكتب التي قرأها الطهطاوي على العطار واستفاد منها قبل ذهابه إلى باريس، كما يُظهره أسلوبه التحليلي الرصين في وصفه لباريس ونظرته الدقيقة إلى المجتمع.

كان المستشرقون الذين التقى بهم الطهطاوي في فرنسا معجبين أيضًا بابن خلدون، فعندما قرأ الطهطاوي عن مونتسكيو (Montesquieu) في باريس، كان أساتذته يصفونه بأنه ابن خلدون الفرنسي، كما يصفون ابن خلدون بأنه مونتسكيو الشرق[٦٧]، وهي مقارنة تعود إلى المستشرق النمساوي هامر-بورجستال، الذي تعرَّف إلى كتاب ابن خلدون في إستانبول[٦٨]. وقد كان الإهمال النسبي لابن خلدون في مركز البلاد العربية معاكسًا تمامًا للاهتمام العالي الذي كان يوليه إياه المثقفون العثمانيون، الذين أذهلتهم أفكاره حول صعود الحضارات وسقوطها، فترجموا كتبه

---

(٦٣) الطهطاوي، الإبريز، في: **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص١٠٣-١٠٧.

(64) Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, 2:106-33.

(٦٥) الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج١، ص١١.

(٦٦) كرد علي، **الخزانة الزكية**.

(٦٧) الطهطاوي، الإبريز، في: **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص٢٢٢.

(68) Hammer-Purgstall, *Erinnerungen und Briefe*, 2:854n1412.

إلى اللغة التركية[69]. وهو اهتمام قد يعود في الأصل إلى العلماء المصريين (والمستشرقين بالتأكيد) الذين نفضوا الغبار عن كتبه في بداية القرن التاسع عشر[70].

عاش الطهطاوي تجربة الدولة الحديثة في كلٍّ من مصر وفرنسا، وكان ينتمي إلى رأيٍ في علم الاجتماع ينظر إلى المجتمعات على أنها كيانات تاريخية، لها ماضٍ ومستقبل، قابلان للتأثير فيها والتخطيط لها، وهذه الخصائص هي التي جعلت منه مصلحًا مثاليًا. ثم إنه لمّا كان من النخبة العلمية التي درست وتخرّجت في فرنسا، فقد كان بإمكانه بالتأثير في مراكز القرار القوية في الدولة المصرية، وقد وفرت له معرفته بمؤلفين متقدمين -مثل ابن خلدون- موارد علمية أدبية أصلية للاستفادة منها في سبيل إثراء الثقافة في مصر وتطويرها. وكانت المطبعة -على العكس من أسلافه- تحت تصرف الطهطاوي للقيام بمشروعه في التجديد الفكري، وقد استخدم نفوذه بالفعل في الترويج لطباعة كتبٍ غير تلك التي كانت تفرضها المناهج الدراسية الحكومية أو الربح الخاص، كتب هدفها تعريف القارئ العربي ببعض الأفكار القيّمة التي كانت منسيّة إلى ذلك الوقت.

ومن بين الكتب التي نجح الطهطاوي في الحصول على الموافقة على طبعها في بولاق: **الخطط** للمقريزي، وهو كتاب من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي يؤرخ للعمران في القاهرة؛ و**تفسير القرآن** لفخر الدين الرازي، وهو أوسع التفاسير المطبوعة وأقدمها في ذلك الوقت؛ و**مقامات الحريري** التي كانت وما زالت تحظى بشعبية مستمرة عبر العصور؛ و**مجموعتان** لمقتطفات من الشعر العربي من القرنَيْن الخامس عشر والسادس عشر على التوالي[71]؛ وكتاب **الأغاني**

---

(69) Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism.'"

ويزعم هامر بورجشتال أن مقدمة ابن خلدون كانت تُقرأ على نطاقٍ واسعٍ بين النخبة السياسية في إستانبول. انظر:

Hammer-Purgstall Erinnerungen und Briefe, 2:854.

(70) تدعم هذه الفرضية ندرة مخطوطات مصنفات ابن خلدون في مصر مقابل وفرتها في إستانبول. انظر أيضًا مناقشة طباعة المقدمة فيما يلي.

(71) ابن حجة الحموي (ت ٨٣٧هـ/ ١٤٣٤م)، **خزانة الأدب**؛ والعباسي (ت ٩٦٣هـ/ ١٥٥٥م أو ١٥٥٦م)، **معاهد التنصيص**.

للأصفهاني في عشرين مجلدًا، الذي حاول سيتزن البحث عنه في مصر قبل نصف قـرن من الزمـان؛ وتاريخ ابن خلدون بمقدمته[٧٢]. وكانت هـذه أول مرة تُطبع فيها هـذه الكتـب بالكامل، باسـتثناء **مقامات الحريري**، الذي قام سيلفسـتر دي ساسي بتحريره ونشره عام ١٨٢٢م، كما سبق وأشرنا.

وتُعَدُّ طبعة بولاق لمقدمة ابن خلدون -التي ظهرت أولًا في مجلد مستقل عام ١٨٥٧م، ثم في المجلد الأول من تاريخه الكامل عام ١٨٦٧م- مثالًا جيدًا يوضح رحلة انتقال كتب التراث من شـكل المخطوطات إلى الشـكل المطبوع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فلم تكن هي ولا الكتب الأخرى التي قام على نشرها الطهطـاوي، لم تكن يومها جـزءًا من الكتب المتداولة في العصر الحديث؛ ولذلك كان مـن الصعـب جدًّا تدقيق نصِّها وتوثيقه، وقد كان ذلك يتطلب الكثير من العمل التحقيقي، عكس نصوص المناهج الدراسـية، التي كانت نسـخها متوفرة بأعداد لا تُحصى، وكانت تُتداول بأسانيد متصلة إلى مؤلفيها. وعلى الرغم من أن الطهطاوي لعـب دورًا حاسـمًا في طبع هـذه الكتب، فلا يوجد دليل على أنه شـارك في تحرير نصوصهـا بنفسـه، فقد كان يقوم بهذا العمل أحـد موظفي مطبعة بولاق، وهو الذي يطلـق عليه اسـم «المُصحِّح»، وقد قـام بتصحيح المقدمة نصـر الهوريني (المتوفى ١٨٧٤م)، الذي مدحه إجناز جولدتسيهر على أنه ثاني اثنين من أفضل المُصحِّحين في بلاد المسلمين (والآخر هو أحمد فارس الشدياق)[٧٣]. ولكن قبل أن ننتقل إلى عمل الهوريني، لا بدَّ من هذه المقدمة في وظيفة المُصحِّح.



كيف تعمل الطباعة؟ دور المُصحِّح

ليـس هنـاك معلومـات كثيرة -حتـى عند المختصيـن- عن المصححين الذين لعبـوا دورًا أساسـيًّا في إخراج كتب التراث العربي الإسـلامي في المراحل الأولى من الطباعـة، مـن خمسـينيات القـرن التاسـع عشـر تقريبًـا إلـى ثلاثينيـات القرن

(٧٢) مبارك، **الخطط**، ج ١٣ ص٥٥-٥٦؛ Verdery, "Publications of the Būlāq Press."

(73) Mestyan, "Ignác Goldziher's Report," 456.

العشرين[٧٤]. ولعل هذا يعود إلى أن أسماءهم لم تكن يومها تُكتَب في أول الكتب التي قاموا بتصحيحها، وإن كانت هناك بعض الاستثناءات، مثل مجموع رسائل ابن تيمية الذي طُبع عام ١٩٠٥م، وعليه اسم مُصحّحه السوري محمد بدر الدين النعساني (١٨٨١-١٩٤٣م) على صفحة العنوان[٧٥]. ثم إن هناك سببًا آخر، وهو أنهم لم تكن من عادتهم كتابة مقدماتٍ للكتب التي يقومون بتصحيحها، فالإضافة الوحيدة التي كان المصحح يذكرها في الكتاب هي بيانات النسخ في آخر الكتاب، وهي إضافة تعود إلى تقاليد نسخ المخطوطات. وعلى الرغم من وجود مقدماتٍ في طبعات الكتب المكتوبة حديثًا في أوائل القرن التاسع عشر[٧٦]، فإن كتب التراث بقيت مكتفيةً ببيانات النسخ فقط حتى بداية القرن العشرين.

يكتب الناسخ في قيود فراغ المخطوطات اسْمَه[٧٧]، وربما مكان النَّسْخ وتاريخه، ويضيف أيضًا -في بعض الأحيان- بعض المعلومات عن المخطوطة التي استخدمها، وبخاصة إذا كانت نسخة بخطِّ المؤلف، وهي النسخة التي يُنظر إليها -بطبيعة الحال- على أنها كنز. ففي بيانات إحدى مخطوطات مقدمة ابن خلدون الموجودة في دار الكتب المصرية مثلًا، نجد أن أحد النسَّاخ -وهو حسن ابن أحمد- يذكر أنه انتهى من نسخها في شهر جمادى الآخرة سنة ١٠٤٠هـ (فبراير ١٦٣١م)، وأنه قابلها على مخطوطة سمَّاها «سلطان النسخ»، وهي نسخة شهد على صحتها ابن خلدون نفسه[٧٨]. أما قيود الفراغ في الكتب المطبوعة، فتذكر عادةً اسم المُصحح، واسم المطبعة، وتاريخ الطبع. وقد تشتمل أيضًا على

---

(٧٤) أمين، فيض الخاطر، ج٣، ص٥١ (الشيخ الدسوقي).

(٧٥) جاء على صفحة العنوان: عُني بتصحيحه النعساني.

(٧٦) نصير، حركة نشر الكتب، ص٣٣٦-٣٧. ويعرض نصير دراسة استقصائية للتقسيمات الداخلية للكتب المطبوعة في القرن التاسع عشر، انظر: ص٣٢١-٣٥٨.

(٧٧) لمَّا لم أعثر على ذكر لامرأة عملت في التصحيح؛ لذا فإن تناولي للمصححين سيقتصر على استخدام ضمائر المذكر فحسب.

(٧٨) ابن خلدون، المقدمة (مخطوطة تيمور ٣٥٥)، انظر: بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص٥٩. تستقر نسخة المؤلف التي ذكرها الآن في المكتبة السليمانية في إستانبول.

٩٧٢

قال مترجمه العبد الذليل العليل الكليل الأثيم الغريق في لجة المعاصي والمآثم أبو الكمال السيد أحمد عاصم
عصمه الله تعالى في حوزة الدائم الحمد لله حمدًا ثم حمدًا لمن يسر بالحلم المبدي هذا هو الرفاء لسفينة القلم
الجارية على البحر الخضم المحيط واليم الهيثم الغطمطم الذي لم يلق من أدراك ساحله ضلالًا الأوهام [illegible]
عنصر الأبد البعيد الغور من بلد العقول والأفهام ألا وهو الأوقيانوس البسيط في ترجمة القاموس المحيط
والقابوس الوسيط وقد أتمه التوقف والاستعمال على مبناه فرصة الانتهاء بشرطة التوفيق من مجرى
الرائع على وفق الاشتهاء في اليوم الرابع عشر وهو يوم الأحد من ذي القعدة الشريف المنخرط في سلك شهور سنة
ثمن وعشرين ومائتين وألف من هجرة من كما يرى من قدامه يرى من خلفه وهي موافقة لحساب
كتابة علوم ١٢٢٥ ودقيقة هذا التاريخ غير مستتر على أصحاب الفهوم اللهم انفع بفوائده جميع
المسلمين ومتع من عوائده سكان الطالبين واجعله ذخرًا لآخرتي ووسيلة لنيل النية وسبيلي واعف
عني ما صدر مني من زلل وصن وجهي يوم الحسرة من ذلك وهو يوم شديد فيه يستغاث [illegible]
بالشكر شاملا لما أنشأ على سوء أعمالي وجهة حالي واغفر لوالدي وجملة أصولي وفروعي وقرابتي والسابقين
وأساتذتي ومشايخي وجميع أمة محمد عليه الصلوة والسلام بحرمة من به ختم مصحف الرسالة
وهو خاتمة الأنبياء العظام وصلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وخلفائه وأتباعه
وأحبائه وأشياعه وعلمائه وأنصاره وأوليائه وعلى كافة الأنبياء
والمرسلين والملائكة أجمعين ما جرت جواري الأقلام
في عباب عوالم العلوم موشيات بالمعالم
ومنشآت الأعلام

٢٣

٣

تاريخ

ترجمة القاموس لما كملت مسكبة الختم على خير الختوم أرخت الاسم للأنام قد تم الأوقيانوس بحر العلوم

١٢٢٥

لله در العاصم الحبر الذي	ذاعت فضائله لدى الآفاق
فاق الأنام سيادة وزهادة	وعلا سنا مكارم الأخلاق
هو ترجم القاموس كشفًا أتما	من بحر علم زاخر دفاق
حتى رأى فيه وحل رموزه	بتعمق نال عن الإغلاق
لا يدري الطلاب من تصنيفه	الأرشية الصادر الخلاق
والله يقدر عنده شخص ما أتقى	أنما لدى الرحمن فهو الباقي
لا زال في أوج السعادة صاعدًا	وسمود في الحسد والإملاق

كتبه عثمان بن سليمان [illegible]

غفر لهما الإله

قد تم طبع الأوقيانوس البسيط في ترجمة القاموس المحيط وجرت جواري الأقلام بطباعته على ساحل
الكمال واستوت على جودي جود واجب الوجود المتعال بعدما تضمن صحته بشائع
التحرير وطرائف دقة النظر بحسب الإمكان في التحرير والتدبير مثنية على المصنف
في كل فن بكل لسان مستمدة لروحه الشريفة من مولاه نفحات الروح والريحان
سابحة في بحار علومه بطلب رحمة لا انتهاء لها بالنعيم المقيم [illegible]
وكان ذلك في استهلال طلعة المحرم مطلع سنة خمسين ومائتين
وألف من هجرة خير العرب والعجم أتم الله عليه تابع
أكمل الصلوة والسلام وعلى آله وأصحابه
وأشياعه
الكرام

شكل (٣-٤): قيد فراغ مصحح كتاب الأوقيانوس البسيط [في ترجمة القاموس المحيط] للفيروزآبادي، ٣: ٢٩٧.

اسم الحاكم الحالي (مع الإسراف في الثناء عليه)، واسم رئيس المطبعة (مع مزيد من الثناء)، وكلمات مسجوعة ومُنمّقة للغاية في محاسن الكتاب، وأبيات شعر من تأليف المُصحح احتفاءً بإنجاز الكتاب، تكون فيها القيمة العددية للشطر الثاني معادلة للتاريخ الذي تمّ الانتهاء فيه من الكتاب (انظر الفصل الثاني). ولا تحتوي هذه القيود -عادةً- على أيّ معلومات عن المخطوطات المستخدمة في الطباعة، إلّا في النادر، كما أنها لا تولي أيّ أهمية للسياق التاريخي للكتاب أو مكانه أو نوعه.

ولقد جرت العادة في الاستشهاد الأكاديمي الحديث -في بعض الأحيان- بأن يطلق لقب «محقق» على هؤلاء المصححين (كما فعل -مثلًا- فرانز روزنتال في مقدمة ترجمته للمقدمة عندما أشار إلى الهوريني)[٧٩]. غير أن هذه التسمية قد تخفي الفروق الموجودة بين دور المصحح ودور المحقق، أو المحرر، وهذا الأخير لم يظهر إلّا بعد عام ١٩١١م، وسنبحثه بالتفصيل في الفصل الخامس. والأكثر شيوعًا في الأوساط الأكاديمية، هو ببساطة عدم ذكر أسماء المصححين في قائمة المراجع المعتمدة (كما هي الحال في معظم مراجع هذا الكتاب)، وهو الشيء الذي من شأنه أن يزيد في ندرة المعلومات عنهم.

يبدو أن بداية استخدام مصطلح «مُصحّح» -بوصفه منصبًا مهنيًا- قد تزامن مع اعتماد الطباعة، وقد يفسر بعضهم ظهوره بأنه ترجمة مباشرة لمهنة المصحح المستخدمة في أوروبا[٨٠]، ولكن الحقيقة هي أن جذور هذا المصطلح تعود إلى ثقافة النَّسْخ في عصر المخطوطات: فالفعل «صحّح» ومصدره «تصحيح» مصطلحات قديمة كانت تُستخدم في مهمة تنقيح نُسخ المخطوطات من الأخطاء. ولنضرب على ذلك مثالًا بنسخة مقدمة ابن خلدون التي ذكرنا سابقًا أنها بتوقيعه، فنجده كتب عليها الملاحظة التالية:

---

(79) Franz Rosenthal, introduction to Ibn Khaldūn, The Muqaddimah, x.

(٨٠) للمزيد عن المصحح الأوروبي، انظر:

Grafton, *Culture of Correction*.

«قابلتها جهدي وصحَّحتها، وليس يوجد في نسخها أصح منها، وكتب: مؤلفها عبد الرحمن بن خلدون وفقه الله تعالى، وعفا عنه بمنّه»[٨١].

إنه من المهم أن ننتبه إلى أن المصححين في عصر الطباعة لم يكونوا من العلماء المستقلين، بل كانوا موظفين في المطبعة، وكانوا يقومون بالخطوات اللازمة في طباعة أي كتاب، سواء كان كتابًا من كتب التراث أو كتابًا معاصرًا أو ترجمة من لغة أخرى، فكانت مهمَّة المصحح في المقام الأول لا تتعدى التدقيق اللغوي. فكان يجب التحقُّق أولًا من الكتابة المكتوبة بخط اليد على النموذج الأصلي (ألواح الحروف) للتنضيد وخلوها من الأخطاء، ثم مقابلة الصفحات المنضدة على النص، وكان يجب على المصحح -في الأخير- أن يبذل جهده في معالجة مواضع الخرم في المخطوطة الأصلية والتلفيق بينها من أجل الوصول إلى نصٍّ كاملٍ قابلٍ للقراءة.

إن أول وصف لدور المصحح في طباعة الكتب يعود إلى ما كتبه المصحح اليمني عبد الرحمن المعلمي (١٨٩٥-١٩٦٦م)[٨٢] في الهند في أوائل الثلاثينيات، وهو وصف متأخر عن بداية الطباعة في العالم العربي بقرن من الزمان، إلَّا أنه مفيد إلى حدٍّ ما في معرفة الإجراءات العامَّة التي كانت تمرُّ بها عملية الطباعة. يشير المعلمي إلى ثلاث مراحل من التصحيح: ففي بداية عملية الطباعة، يتم نسخ مخطوطة جديدة، يطلق عليها المعلمي **«المسودة»**، وهي معتمدة على مخطوطة موجودة **«الأصل»**، ثم تبدأ الخطوة الأولى في التصحيح، وهي **«تصحيح المقابلة»**، ويتم خلالها مقابلة النسخة الجديدة على الأصل، لضمان أنها نسخة طبق الأصل لها. ومن أجل تحقيق هذا الغرض، يقوم أحدهم بقراءة المخطوطة الأصل، بينما يتتبع المصحح القراءة في نسخة المسودة، مصححًا أي أخطاء. أما الخطوة الثانية،

(٨١) مخطوطة عاطف أفندي، وجه الورقة الأولى؛ بدوي، **مؤلفات ابن خلدون**، ص١٠١.

(٨٢) استقينا هذا الوصف من رسالة المعلمي: **أصول التصحيح العلمي**، الموجودة في: **مجموع رسائل في تحقيق وتصحيح النصوص**، ص١٧-٣١.

التي يسميها المعلمي بـ«تصحيح حقيقي أو تصحيح علمي»، فتتضمّن مقابلة المسودة على مخطوطات أخرى من الكتاب من أجل تقييد أي اختلافات أو إضافة أي زيادات مفيدة قد تحتوي عليها المخطوطات الأخرى[٨٣]. وبمجرّد إعداد بعض الصفحات، تتم طباعة التجارب عليها (بروف)، ثم يقوم أحدهم بقراءتها على المصحح من أجل إصلاح ما قد يكون من الأخطاء في ألواح الحروف، وهذه الخطوة الثالثة من التصحيح هي ما يطلق عليه المعلمي مصطلح «التصحيح المطبعي».

ويؤكّد المعلمي على أن الخطوتَين الأولى والثالثة (مقابلة المسودة على المخطوط الأصل، ومقابلة التجارب المطبوعة على المسودة) تختلفان في طبيعتيهما عن النوع الثاني من التصحيح (مقابلة المسودة على المخطوطات الأخرى). فهاتان الخطوتان تتبعان القواعد والإجراءات التي كانت تجري على وظيفة نسّاخ المخطوطات في السابق، والتي هدفها الدقّة في نسخ الكتاب الأصلي، وتجنُّب أخطاء النسّاخ على تنوعها، فمهمة المصحح أو الناسخ مهمة ميكانيكية، لا تسمح له بالتدخل في النص من أجل تصحيحه بناءً على معرفته الخاصة بالموضوع أو باللغة العربية. أما المرحلة الثانية، وهي التصحيح «العلمي»، فتشتمل على مستوى مختلف من التفاعل مع النص، يتطلب من المصحح اجتهادًا وتصرفًا فيه. ففي هذه المرحلة، يقوم المصحح بدورٍ حيويٍّ في الوصول إلى مسودة صحيحة، عن طريق تحديد ما يجب حذفه (في حالة أخطاء النسخ الواضحة)، وتحديد النسخة التي يجب اعتمادها نسخة رئيسة، وتحديد ما يجب تثبيته في الحواشي من اختلافات مهمّة[٨٤].

---

(٨٣) سنناقش نظرية المعلمي حول التحقيق العلمي بالتفصيل في الفصل الثامن.

(٨٤) اتبعت الكتب المطبوعة في الشرق الأوسط- في القرن التاسع عشر- تقاليد المخطوطات بوضع الملحوظات على هوامش الصفحة، لا على هيئة حواشٍ سفلية. ثم أخذت هذه الممارسة في التغيُّر في القرن العشرين مع اعتماد الطباعة بالأحرف المتحركة. بيد أن المطبوعات الحجرية واصلت الاحتفاظ بجماليات المخطوطات وتصميمها. انظر:

Gacek, Arabic Manuscripts, 177-79.

في الحقيقة، لم أعثر على أيّ وصف آخر لعمل المصححين في مصر في منتصف القرن التاسع عشر، من أجل مقارنته بوصف المعلمي هذا، ولكن يمكن رؤية مسيرتهم المماثلة لهذا الوصف من خلال تتبّع كتبهم المطبوعة، والوثائق التي استخدموها في عملية الطبع هذه. وفيما يلي ملخص لجهود نصر الهوريني في إعداد نص مقدمة ابن خلدون المطبوع.

فعلى غرار رفاعة الطهطاوي، درس الهوريني في الأزهر قبل إرساله إلى فرنسا إمامًا لبعثة دراسية، عام ١٨٤٤م، وبعد عودته إلى مصر، وظّفه الطهطاوي مترجمًا في مدرسته للغات حتى أصبح بعدها مصححًا في مطبعة بولاق[٨٥]. وبالتوازي مع عمله في المطبعة، عمل أيضًا عند جامع الكتب الثري، عبد الحميد نافع بك (الذي سنتطرق إليه في الفصل التالي)، في تصحيح المخطوطات التي طلب هذا الأخير طبعها لمكتبته الشخصية[٨٦]. وهكذا، جمعت حياة الهوريني المهنيّة بين ثقافة المخطوطات التي كانت لا تزال مستمرة، وثقافة الطباعة الوليدة والمتسارعة النمو.

كانت مهمّة الهوريني الأولى في تصحيح مقدمة ابن خلدون، هي العثور على مخطوطة أو مخطوطات مناسبة لتكون النسخة الأصل للنص المطبوع[٨٧]، غير أن معظم نسخ الكتاب كانت قد نُقلت إلى مكتبات إستانبول بحلول منتصف القرن التاسع عشر، على الرغم من أن أقدمها كانت قد نُسخت في مصر، بل إن بعضها قد نُقل من القاهرة إلى إستانبول في وقت مبكّر من القرن السادس عشر[٨٨]. نعم،

---

(٨٥) الزركلي، **الأعلام** (نشرة ٢٠٠٢م)، ج٨، ص٢٩؛ الفقي، **الأزهر وأثره**، ص١٢٧-١٣٠.

(٨٦) انظر -على سبيل المثال- مخطوطة القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي من المصنف الجغرافي عن مصر التي كلّف نافع الهوريني بتصحيح نصّها وشرحها: ابن الجيعان، **كتاب ما بإقليم مصر**، ص١٦ على سبيل المثال.

(٨٧) عن تفسير الرازي للقرآن، الذي بدأ الطهطاوي تحقيقه ونشره أيضًا، فقد جُمعت تسع نسخ من أجل تحقيق ألفاظ العبارات المعقّدة التي يغص بها هذا الكتاب؛ انظر شروحات المصحح الغامضة في: الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٦، ص٦٨٨.

(٨٨) يشتمل هذا على مخطوطة عاطف أفندي رقم ١٩٣٦ التي ذكرناها آنفًا، انظر:
Franz Rosenthal, introduction to Ibn Khaldūn, The Muqaddimah, lxvii, xciv.

يمكن العثور اليوم على ما لا يقل عن إحدى عشرة نسخة مخطوطة من المقدمة في دار الكتب المصرية والمكتبة الأزهرية[٨٩]، ولكن هاتين المكتبتَين لم تكونا موجودتَين في الوقت الذي بدأ فيه الهوريني عمله في الكتاب؛ ولذلك فإنه لم يتمكَّن من الوصول إلَّا إلى نسختَين منه. ويمكن القول: إن غياب مكتبة مركزية أو فهرس يمكن الرجوع إليه لتحديد مكان المخطوطات قد شكَّل عقبة رئيسة أمام الجهود الرامية إلى طباعة كتب التراث التي لم تكن مستخدمةً في الأوساط العلمية يومها، كما كان لازمًا على المطابع اتخاذ قرارات طباعة الكتب دون معرفة شاملة بالمخطوطات الموجودة، تمامًا كما كانت عليه الحال في عصر النهضة في أوروبا. إن إعادة بناء النصوص النادرة وغير المعروفة على نطاق واسع، في وسط ثقافي أصبح لا يهتمُّ إلَّا بالمؤلفات الحديثة أو المتداولة على نطاق واسع فقط، كان لا بدَّ أن يشكِّل تحديًا أمام القائمين عليها. وهذا ما لاحظه المُصحح محمد قطة العدوي (١٧٩٥-١٨٦٤م) عام ١٨٥٣م في تعليقه على خطط المقريزي، حيث يقول:

> «كان هذا الكتاب مما خيمت عليه عناكب النسيان، وعزَّت نسخه في ديارنا، حتى كاد لا يعثر بها إنسان، فإنها فيها قليلة محصورة، متروكة الاستعمال مهجورة»[٩٠].

لقد اعتمدت طبعة بولاق بشكلٍ واضحٍ على نسخة مخطوطة من المقدمة نُسخت عام ١٨٥٤م (١٢٧٠هـ)، وهي من المخطوطات التي ما زالت تحتفظ بها دار الكتب المصرية، وهذه النسخة هي التي ربما اتخذها المصحح مسودة -بتعبير المعلمي- في طبع الكتاب؛ لأنها تحتوي أيضًا على كثيرٍ من ملاحظات الهوريني، بما في ذلك تاريخ انتهائه من قراءة المخطوطة، الذي كان في شهر رجب عام ١٢٧٢هـ (مارس ١٨٥٦م). وتشير نوعيَّة هذه النسخة المتدنِّية إلى أنها نُسخت من مخطوط حديث، ومن ثَمَّ فقد كان لازمًا على الهوريني تصحيح العديد من

---

(٨٩) بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص٤٣-١٠٠. وعلى أية حال، فقد نُسخ معظمها في منتصف القرن التاسع عشر.

(٩٠) المقريزي، الخطط، ج٢، ص٥٢٠.

الأخطاء الإملائية، معتمدًا في ذلك على إتقانه للغة العربية الذي شهد له به العوام والخواص، واعتمد الهوريني أيضًا على نسخة ثانية من الكتاب، فذكر في هامش النص المطبوع أن «نسخة بخط بعض فضلاء المغاربة» تضمَّنت إضافة إلى المقدمة، أهدى فيها ابن خلدون كتابه إلى حاكم تونس[٩١]. ونصُّ هذه النسخة الثانية أقصر من نسخة فاس، التي استندت إليها نسخة مسودة الهوريني (وتُسمَّى بالنسخة الفارسية؛ لأنها كانت مهداة للحاكم المريني أبي فارس، الذي امتدَّ حكمه بين ٧٦٧-٧٧٤هـ/ ١٣٦٦-١٣٧٢م). وهناك أيضًا نسخة ثالثة من الكتاب موجودة في إستانبول، وهي مهداة للحاكم المملوكي برقوق (حكم بين ٧٨٤-٨٠١هـ/ ١٣٨٢-١٣٩٩م)، وهي نسخة عليها تصديق ابن خلدون نفسه، وهي التي اعتمدها كاترمير نسخة أساسية في طبعته، غير أن الهوريني لم يتمكَّن من الوصول إليها[٩٢]. وعلى الرغم من أن الهوريني كان على علم بالفرق بين نسختَي تونس وفاس، فإنه لم ينظر إليهما على أنهما نسختان متمايزتان تاريخيًّا، بل دمجهما في نسخة مُلفَّقة من صُنعه، فهو وإن كان قد اتخذ نسخة فاس نصًّا أساسيًّا، وألحق الاختلافات الموجودة في نسخة تونس في الهوامش بشكل عام، إلَّا أننا نجده في أحد المواضع يدرج فصلًا كاملًا من نسخة تونس غير موجود في نسخة فاس، بحجَّة أن ذلك يجعل النصَّ أكثر منطقية[٩٣].

وقد دفعت الحالة المزرية التي كانت عليها نسخته الفاسية الهورينيَّ إلى البحث عن المساعدة خارج مصر لإعداد النص للطباعة، كما هو مقيَّد في وثيقة مكوَّنة من صفحتَيْن سرد فيها الهوريني قائمة مشاكل النقص الموجود في نصِّ المقدمة والأجزاء الأخرى من تاريخ ابن خلدون، في النسخة الموجودة في القاهرة. وقد قدَّم الهوريني بين يدي هذه القائمة الطلب التالي: «فهذا سفر يتضمَّن

---

(٩١) ابن خلدون، المقدمة (نشرة بولاق)، ص٦-٨.

(٩٢) عن طبعات مختلفة انظر: بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص٣٧-٤٠. وهناك نشرة نقدية اشتملت على التصحيحات على نص المقدمة، المتقدمة منها والمتأخرة، بتحقيق عبد السلام الشدادي (٢٠٠٥م).

(٩٣) ابن خلدون، المقدمة (نشرة بولاق)، ص١١٠.

النقص الذي في نسخ تاريخ العلامة ابن خلدون الموجودة بالديار المصرية، راجين تكميله من الساحات التونسية»[٩٤]. غير أنه ليس من الواضح ما إذا كان الهوريني قد أرسل قائمته إلى تونس، أو ما إذا كان قد أصدر طلباتٍ أخرى مماثلة، ولكن الشيء المؤكَّد هو أن مواضع النقص المدرجة في الوثيقة بقيت موجودةً في النص الذي طُبع في نهاية المطاف في بولاق[٩٥]. وعلى كل حال، صحيح أن دمج نسختَيْن مختلفتَيْن لنصٍّ ما في نسخة مختلطة -كما فعل الهوريني- قد يكون غير مقبولٍ من الناحية الفيلولوجية اليوم، ولكن يجب الإشارة إلى أن العديد من المشاكل النصيَّة التي بقيت في طبعة الهوريني كان نتيجةً للإمكانات المحدودة المتاحة له. ففي غياب مكتبات مفهرسة بشكل صحيح في مصر، وإمكانية التواصل مع خزائن الكتب في الخارج، لم يكن بالإمكان معالجة مواضع النقص التي احتوتها نسخة المسودة بشكل كامل؛ وبما أن أصل ابن خلدون يرجع إلى شمال أفريقيا، فقد سعى الهوريني إلى الحصول على المساعدة من تلك المنطقة عن طريق الاطلاع على نسخة من الكتاب، كانت بحوزة مغربي يعيش في مصر، وكذا كتابة طلب مساعدة من شخصٍ ما في تونس. كما لا يوجد أيُّ دليل على أنه حاول الوصول إلى أيٍّ من النسخ الممتازة من المقدمة التي كانت موجودة في إستانبول، غير أنه استفاد من الدراسات العثمانية حول ابن خلدون من خلال الاعتماد على الترجمة التركية للمقدمة لمحمد صاحب بيري زاده (المتوفى ١٧٤٩م)، ولا سيما في أسماء الأماكن غير العربية التي دائمًا ما تشكِّل صعوبة أمام المصححين[٩٦]، وقد نُشرت هذه الترجمة أيضًا في بولاق بعد عامَيْن من طبعة الهوريني[٩٧].

---

(٩٤) وقد أرفقت هذه الوثيقة بنهاية نص المقدمة لابن خلدون (مخطوطة تيمور ٦١٢) واستنسخها بدوي في: مؤلفات ابن خلدون، ص٦٤-٧١.

(٩٥) انظر على سبيل المثال: ابن خلدون، المقدمة (نشرة بولاق)، ص٤٣.

(96) Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism,' T" 200; Ibn Khaldūn, *Tercüme-yi Mukaddeme-yi İbn Haldun*.

(٩٧) ابن خلدون، المقدمة (نشرة بولاق)، ص١٥٠-١٥١.

ويُعَدُّ الغموض الموجود في رسم الخط العربي من المصاعب الأخرى المتأصلة في عملية تحقيق المخطوطات العربية، فكثير من حروفه متشابهة، ولا يمكن التمييز بينها إلّا من خلال وضع النقاط فوق الحرف أو تحته. ويمكن بسهولة نسيان هذه النقاط أو وضعها في غير محلها، كما أنها قد تختفي أو تُمحى بسبب عدَّة عوامل. ثم إن العديد من الخطوط القديمة لا تستخدم التنقيط أو تستخدمه في بعض المواضع وتتركه في أخرى. ولنضرب مثالًا على هذا بالإشكال الذي واجهه الهوريني حول العددين سبعة وتسعة اللذين رسمهما واحد، بحيث لا يمكن التمييز بينهما إلّا بواسطة النقاط. فنسخة المقدمة التي طبعها الهوريني تذكر أن مجموع أحاديث صحيح البخاري يبلغ تسعة آلاف حديث، ويشير الهوريني في الحاشية إلى أن الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم بن الحجاج ذكر أن مجموع أحاديث البخاري هو سبعة آلاف حديث[98]. فعلى الرغم من هذا الفارق الكبير في العدد، فإن الهوريني قرَّر أن يثبت العدد الأول في متن الكتاب ولم يلتفت إلى المكانة العلمية التي يحتلها الإمام النووي (الذي يمثِّل العدد الذي ذكره المجموع التقريبي لأحاديث صحيح البخاري).

ففي هذه النقطة كان الهوريني أمام معضلة نشأت عمَّا يسميه المعلمي في رسالته التنظيرية لعمل المصحح بالاعتبارات الثلاثة التي يجب على المصحح التنبُّه لها: مطابقة ما في الكتاب المطبوع للواقع، ومطابقة ما فيه لما عند المؤلف، ومطابقته لما في الأصل (انظر الفصل الثامن أيضًا). فمطابقة ما في الكتاب المطبوع للواقع في هذه النقطة كانت تتطلب من الهوريني الاعتراف بأن صحيح البخاري يحتوي على سبعة آلاف حديث. ومطابقة ما في الكتاب لما عند المؤلف تعني ذكر رأي ابن خلدون في هذه النقطة، فقد يكون ابن خلدون مخطئًا في عدد الأحاديث لأيِّ سبب من الأسباب، كأن يكون قد قرأ ذلك في كتاب أخطأ فيه ناسخه في كتابة العدد الصحيح. أما مطابقته لما في الأصل، فتعني اتباع ما في نسخة المسودة، سواء كان ذلك يعكس قصد المؤلف أم خطأ في النسخ[99]. وقد

---

(٩٨) ابن خلدون، المقدمة (نشرة بولاق)، ص٣٦٩.

(٩٩) المعلمي، آثار المعلمي، ج٢٣، ص٣٩.

أشـار المعلمـي إلـى أن هـذه الاعتبـارات الثلاثـة قـد تكـون متناقضـةً فـي كثير من الأحيـان، إلَّا أنـه أصـرَّ علـى أن الكتاب المطبوع يجب أن يسـعى إلـى مراعاة هذه الأوجـه الثلاثـة، مـن خـلال إثبـات أكبر قـدر ممكـن مـن المعلومات التـي يمكن استخلاصها من المخطوطات المتاحة وخبرة المصحح. فعرض هذه المعلومات في الهامش أو في الحواشـي سيسـمح للقرَّاء بتقييم قـرارات التحرير التي اتخذها المصحح، ومن ثَمَّ عدم تركها له بالكامل.

ولكـن هـذه المعلومات لم تكن تُقدَّم بانتظام في مطبوعات بولاق، فملاحظات الهوريني الهامشيَّة في طبعة المقدمة التي تتكوَّن من ٥٣٤ صفحة لا تكاد توجد إلَّا في حوالي عشـرين صفحة منها؛ بعضها فـي الاختلافات الموجودة في المخطوطة الثانوية أو الترجمة التركية، وبعضها عبارة عن شروح لغوية وغيرها من التوضيحات. ومع ذلـك، فقد كانت هـذه الطبعة أساسًـا لجميع الطبعات الأخـرى التي صدرت بعدها في العالم العربي حتى ظهور طبعة [عبد السلام] الشدادي عام ٢٠٠٥م، وإن كانت لم تسلم أيضًا من الكثير من الانتقادات.

فمـن بين هذه الانتقادات -علـى سـبيل المثال- ما ذكره أحمد شـاكر (١٨٩٢-١٩٥٨م)، وهو أحد أهم المحققين في النصف الأول من القرن العشـرين (والذي سـنتعرض له بشـكل أعمق في الفصل الثامن)، في حاشـية طبعته لمسـند أحمد بن حنبل، حيث كتب تحت عنوان سمَّاه «نصيحة للقارئ»:

> «هـذا الفصـل من مقدمة ابن خلدون مملـوء بالأغلاط الكثيرة في أسـماء الرجال ونقل العلل، فلا يعتمد أحد عليها في النقل، وما أظن أن ابـن خلـدون كان بالمنزلـة التـي يغلط فيها هذه الأغـلاط! ولكنها -فيما أرى- من تخليط الناسخين وإهمال المصححين، وأنا لا أزال أعجب كيف فاتت على العلامة الشيخ نصر الهوريني رحمه الله، وهو الذي صحَّح هذه الطبعة من المقدمة في مطبعة بولاق!»[١٠٠].

---

(١٠٠) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج٣، ص٤٩٣.

ولكن لا بدَّ هنا من إنصاف الهوريني، والإشارة إلى أن المراجع التي كانت تحت تصرف أحمد شاكر والتي استطاع من خلالها معرفة أخطاء الهوريني، لم تُطبع إلَّا في العقود التي تلت وفاة الهوريني عام ١٨٧٤م، وليس هناك دليل على أن مخطوطاتها كانت متاحة له. ونحن إن نظرنا في ملاحظات الهوريني في حاشية المقدمة، يظهر بوضوح أنه إما أن المراجع -وبخاصة الشاملة منها- التي كانت بين يديه كانت محدودة جدًّا، وإما أنه لم يكن لديه الوقت الكافي ليستفيد منها الاستفادة الكاملة؛ فهو في نهاية الأمر مجرَّد موظف لديه جدول مهام يجب عليه إنهاؤه في الموعد المحدَّد.

ويمكن الاطلاع على القيود التي كان المصححون -مثل الهوريني- يعملون تحتها في البيانات المطولة على غير العادة، التي أضافها الهوريني عام ١٨٦٦م إلى طبعته من كتاب **فوات الوفيات** لابن شاكر (المتوفى ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م). فبعد ذكر مُموّل الطبعة، أشار الهوريني إلى الصعوبات التي واجهها في البحث عن أماكن مخطوطات الكتاب الكاملة وغير المُحرَّفة، وكيف اكتشف في النهاية -عن طريق الصدفة- مخطوطة الحجاز التي أتاحت له حلَّ المشاكل التي واجهته في مخطوطات القاهرة.

وفي معرض الدفاع عن الهوريني، تجدر الإشارة إلى أن المراجع التي كانت تحت تصرُّف شاكر للردِّ على هنات الهوريني لم تُطبع إلَّا في العقود التي تلت وفاة الهوريني في عام ١٨٧٤م، ولا نعرف ما إذا كان أيٌّ منها كان متاحًا للهوريني على هيئة مخطوطات. بيد أننا إذا حكَمنا من خلال ملاحظات الهوريني التي دوَّنها على هوامش المقدمة، فإما كانت قدرته على الوصول إلى المصادر -ولا سيما الشاملة منها- محدودة للغاية، وإما أنه كان يفتقر إلى الوقت الكافي للاستفادة الكاملة منها. ثم إنه كان موظفًا لديه جدول زمني للمهام للوفاء بها في موعد نهائي في التحليل الأخير.

إن القيود التي عمل في ظلها المصححون مثل الهوريني أكثر وضوحًا في قيد الفراغ الاستثنائي الغني الذي وضعه الهوريني في ختام طبعته الصادرة عام ١٨٦٦م

من كتاب ابن شاكر (ت ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م) المسمَّى فوات الوفيات، فقد ذكر الهوريني اسم مموّل الطبعة، ثم حدَّد الصعوبات التي واجهها في العثور على مخطوطات كاملة ودقيقة للكتاب، وأخيرًا وصف اكتشافه -مصادفةً- لمخطوطة في الحجاز، أتاحت له حلَّ المشكلات في المخطوطات المتوفرة في القاهرة. لقد ترجمتُ قيد الفراغ بأكمله أدناه، وحذفت العبارات الجياشة المفصلة، وغير القابلة للترجمة إلى حدٍّ كبيرٍ من الثناء المسجوع:

«هذا ولمَّا كان ذو الفنون والمعارف حضرة محمد باشا عارف موفقًا لإحياء العلوم الأدبية واللغوية والتفسيرية، بتكثير كتبها وانتشارها بالطبع الصحيح، وكان في الأكثر مولعًا بفن التاريخ الذي استقصى كتبه صاحب كشف الظنون فبلغت ١٣٠٠ [مصنَّف]، ومن جملتها هذا الفوات. فتعلقت همَّة المومى إليه عقب طبع الوفيات [يعني وفيات الأعيان لابن خلِّكان] فلم نجد له سوى نسخة غير كاملة في وقف محمد بك أبي الذهب[١٠١]، ونسخة أيضًا في وقف السادات الوفائية[١٠٢]، وفي كلٍّ منهما تحريف من النسَّاخين. ومع ذلك، فقد صمَّم المشار إليه على الشروع في طبعه على طرفه بدار الطباعة العامرة ببولاق مصر القاهرة ذات المحاسن الزاهرة، في أيام ابتسم ثغرها عن العدل، وأفاضت على الأنام جزيل الفضل، في ظل صاحب السعادة الأكرم الخديوي الأعظم عزيز مصر، ووحيد العصر، سعادة أفندينا المحروس بعناية ربه العلي؛ إسماعيل بن إبراهيم بن محمد علي [أكثر من ثلاثة أسطر أخرى من الثناء المنمق]. فأخذت في التصحيح بكل جهد وعناء من التصحيف الفاحش، إلى أن ساعدتني العناية الربانية بالتوجُّه نحو الأقطار الحجازية لأداء

---

(١٠١) عن هذه المؤسسة انظر:

Crecelius, "Waqfīyah of Muḥammad Bey Abū al-Dhahab."

(١٠٢) كانت هذه المكتبة جزءًا من مسجد الوفائية، الذي بناه عبد الحميد الأول، واكتمل بناؤه عام ١١٩٩هـ/ ١٧٨٤م.

> الفريضة الشرعية، وزيارة صاحب الحجرة النبوية سنة ١٢٨٢هـ، ووفق الله سبحانه ناظر المطبعة، صاحب الأخلاق المستحسنة حضرة حسين بك حسني [سطر من المديح من النثر المسجوع غير قابل للترجمة] لإعانتي على ذلك، ورضي بتوكل الفاضل الفهامة الأديب الشيخ زين الدين الصياد المرصفي في تصحيح الملازم مدّة غيبتي. فظفرت في مكة المشرفة بنسخة شامية حموية منقولة من خط المؤلف، فاستعرتها من الفاضل النبيه السيد محضار العلوي -جزاه الله خيرًا- لأجل المقابلة. فقابلت عليها الملازم المطبوعة من أول الكتاب إلى آخره، سطرًا سطرًا، وصنعت جدولًا محتويًا على ما ظهر من الخطأ في جميع الكتاب. فالحمد لله على الهداية إلى الصواب، وكان تمام ذلك في أوائل رجب الفرد سنة ١٢٨٣هـ من الهجرة النبوية على صاحبها وآله وأصحابه الصلاة والسلام»(١٠٣).

إن النقطة الأولى المثيرة للاهتمام هنا هي ذكره لكتاب حاجي خليفة الموسوعي في أسماء الكتب: **كشف الظنون**، الذي أشرنا إليه في **الفصل الأول** بأنه النموذج الذي كان يتخيله علي مبارك لمكتبة المستشرق الكاملة، وهو مرجع مهم جدًا في حركة الطباعة، فقد كان له -إلى جانب بعض المراجع الأخرى، مثل **فهرست ابن النديم**- الفضل في تزويد المثقفين والمصححين العرب -مثل الهوريني- بخريطة مكّنتهم من الخوض في محيط المخطوطات العربية الواسع، لترتيب الكتب تاريخيًا ونوعيًا، وتحديد الانتماءات الفكرية لمؤلفيها الذين نسيتهم أو كبتتهم طرائق التدريس التي كانت سائدةً في العصر الحديث. أما النقطة الثانية الجديرة بالملاحظة، فهي شخصية «الملتزم» محمد عارف باشا، وهو رجل ثريّ ذو نفوذ سياسيّ كبير، قاده اهتمامه بإحياء كتب التراث الإسلامي إلى تأسيس أول جمعية علمية في مصر (التي سنتطرق إليها في **الفصل الرابع**). ولقد كان لإصرار عارف باشا على نشر هذا الكتاب الفضلُ في بدء المشروع، وذلك على الرغم من عدم

(١٠٣) ابن شاكر، **فوات الوفيات**، ج٢، ص٤١١-٤١٢.

وجود أي نسخة كاملة في القاهرة، فكل النسخ الموجودة كانت ناقصة أو كثيرة التحريف. وبما أن دار الكتب المصرية لم تكن قد أُنشئت بعدُ، فتمكُّن الهوريني من العثور على نسختَيْن من الكتاب في المكتبات الموقوفة في القاهرة دليلٌ على الجهد الكبير الذي كان يبذله، فهذه المكتبات كانت متناثرة وغير مُنظَّمة، وكان الوصول إلى مجموعاتها أو الحصول على معلوماتٍ عنها يعتمد اعتمادًا كبيرًا على الخبرة الشخصية والروابط الاجتماعية. وتوثق هذه البيانات أيضًا للصدفة التي كان لها فضل كبير في تمام المشروع، وهي لقاء الهوريني خلال رحلة حجِّه بصاحب نسخة أخرى من الكتاب منقولة من خط المؤلف، التي تمكَّن الهوريني من استعارتها لغرض مقابلتها على نسخته التي كانت على وشك الطباعة. ولم يكن لهذا اللقاء أن يحدث كذلك لولا الإجازة التي منحها له ناظر المطبعة حسين بيك حسني، وتوكيله لمصحح آخر -يدعى المرصفي- لمواصلة العمل في المشروع في غياب الهوريني.

إن ذكر اسم الهوريني أغلب الوقت على أنه مصحح في المطبعة الحكومية في بولاق لا يعني أنه لم يعمل في مطابع أخرى، فقد قام أيضًا بمشاريع أخرى، لعل أهمها تصحيحه لكتاب السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، الذي لا نظير له في الدراسات القرآنية. وقد تمَّت طباعته عام ١٨٦٣م، في واحدة من أقدم المطابع الخاصة، المطبعة الكاستلية[١٠٤]، وكان عدد نسخه المزمع طبعها كبيرًا نسبيًّا: ٣٣٠٠ نسخة[١٠٥]. كانت المطبعة الكاستلية يومها حديثة النشوء، وهو ما قد دعاها إلى توظيف مصحح من المطبعة الحكومية، كما أنها لم تكن لديها الخبرة الكافية، كما هو ظاهر في بيانات الطباعة التي أضافها الهوريني، والتي يتحسر فيها على نوعية التنضيد الكارثية. ويبدو أن الهوريني كان يصحح كل ملزمة (الملزمة تتألَّف

---

(١٠٤) عن المطبعة الكاستلية، انظر:

Schwartz, "Meaningful Mediums," 293-324; Schwartz, "Politi cal Economy."

ويختلف شكل اسم المطبعة باختلاف منشوراتها. ومن بين المصنفات الأخرى التي صحَّحها الهوريني لهذه المطبعة كتاب الشعراني، **كشف الغمة** (نُشر في عام ١٨٦٤م).

(١٠٥) انظر: السيوطي، **الإتقان**، ج٢، ص١.

من ست عشرة صفحة في الغالب)[١٠٦] على حدة، حين طباعتها، وعندما وصل إلى التاسعة عشرة، لاحظ أن المنضدين قد حذفوا ملزمة كاملة تقريبًا، مما يتطلب إعادة طبع ثلاث ملازم. وقد أدرج الهوريني جميع الأخطاء الأخرى التي وجدها في قائمة من اثنتي عشرة صفحة أضافها إلى الكتاب المطبوع، وطلب من القارئ الرجوع إليها في تصويب النص الرئيس. وهذا يشير إلى أن مطبوعات المطبعة الكاستلية لم تمر بمرحلة الطبعات التجريبية، التي تمكّن المصحح من تحديد الأخطاء وتصحيحها قبل الطبعة النهائية. ولا شكّ أن تخطي هذه المرحلة كان يوفر الكثير من ناحية المواد المستعملة والأجور، ولكنه أيضًا أنقص من جودة المنتج النهائي بشكل كبير. وهكذا، أدى إنشاء المطابع الخاصة إلى الزيادة في وضع القيود المالية على الطباعة، فقد كانت هذه المطابع تحت ضغوط تحقيق الربح، ومن ثمّ كانت على استعداد للتضحية بالمعايير العلمية التي كانت تلتزمها المطبعة الحكومية في بولاق[١٠٧].

ولكن المشروع الذي اشتهر به الهوريني هو عمله في كتاب القاموس المحيط للفيروزآبادي (المتوفى ٨١٧هـ/ ١٤١٤م). فالقاموس المحيط واحد من أهم المعاجم العربية، وكان قد طُبع في كلكتا عام ١٨١٧م، كما أن مطبعة بولاق كانت قد نشرت ترجمته التركية في وقت مبكّر عام ١٨٣٤م[١٠٨]، ولكن الطبعة التي أشرف عليها الهوريني ومحمد قطة العدوي، والتي اكتملت عام ١٨٥٥م أو عام ١٨٥٦م (١٢٧٢هـ)، كانت إنجازًا علميًا بارزًا ذا جودة عالية[١٠٩]. والسّر في هذه الجودة يعود إلى ثلاثة أسباب: الأول أن الهوريني كان خبيرًا متخصصًا في المعاجم،

---

(١٠٦) تعرف بـ«مظلمة» والجمع «مظالم». انظر:

Wehr, Dictionary of Modern Written Arabic, 1015.

(١٠٧) للمزيد عن بدايات المطابع الخاصة في مصر، انظر: صابات، **تاريخ الطباعة**، ص١٤٥-٢٦٨.

(108) Al-Fīrūzābādī, *el-Okyânûs ül-basit fi tercemet il-Kâmûs el-muhit.*

(١٠٩) وصحّح الهوريني المواد من باب الهمزة إلى باب الطاء، ومن باب النون إلى باب الياء. بينما صحّح العدوي المواد من باب الطاء إلى باب النون.

وقد اعترف له بذلك حتى كبار المستشرقين في عصره[١١٠]. والثاني أن صناعة المعاجم كانت تخصصًا جليلًا متأصلًا في مصر، وقد ازداد الاهتمام به مع حركة الترجمة الكبيرة التي قادتها مدرسة الطهطاوي للغات، حيث عمل الهوريني مدرسًا ومترجمًا. والثالث هو وجود عدَّة تعليقات وشروح مستفيضة على القاموس، كتبها بدر الدين القرافي (المتوفى ١٠٠٨هـ/ ١٥٩٩م)، وعبد الرؤوف المناوي (المتوفى ١٠٣١هـ/ ١٦٢٢م)، ومرتضى الزبيدي، وكانت كلها متوفرة. وتمتاز هذه التعليقات والشروح بأن أصحابها كانوا مطلعين على مخطوطاتٍ من الكتاب عالية الجودة، وقد تمكَّنوا -وبخاصة الزبيدي- من إنتاج شيء قريب من البحث النقدي، يضمُّ كذلك ملاحظات على الاختلافات في النسخ. وبما أن هذه الشروح قد استفاضت في التعليق على نصِّ القاموس، فهذا يعني أنه كان بالإمكان اكتشاف الأخطاء التي قد تكون وقعت في أثناء النسخ بكل سهولة. وقد خرج نصُّ طبعة الهوريني دقيقًا للغاية، وإن كان الكتاب من حيثُ الشكل يشبه المخطوطات أكثر من الطباعة الحديثة. وعلى الرغم من أن ما في مقدمة الهوريني يشبه نوعًا ما ما تتضمَّنه مقدمات التحقيق العلمي الحديث، مثل: دراسة الكتب السابقة في الموضوع، وترجمة المؤلف، وشرح مصطلحاته[١١١]، فإن الجزء الأكبر منها جاء في شكل شرح تقليدي لمقدمة الفيروزآبادي لكتابه، لا يتعدى شرح مفرداتها[١١٢]. وقد أضاف الهوريني وقطة العدوي تعليقاتٍ مستفيضةً على النص، ولكنها كانت أيضًا في شكل الحواشي التقليدية، ولم تسلك مسلك الهوامش السفلية في التحقيق العلمي الحديث. وهي إما تعليقات مقتبسة من شروح سابقة، أو من إنشائهما، كما هو مبيَّن بوضوح. وقد أُعيد طبع طبعة الهوريني وقطة العدوي عدَّة مرات[١١٣]، وكانت

---

(١١٠) انظر:

Fischer, “Muzhir or Mizhar?,” 550.

(١١١) الهوريني، فوائد شريفة.

(١١٢) الهوريني، شرح الديباجة. كما ألَّف الهوريني حاشية تقليدية بنفسه على الأقل، وهي المسماة: حاشية الهوريني على شرح اليوسي على رسالته في البيان.

(١١٣) أعيد طبعه في الأعوام: ١٨٦٥م، و١٨٧٢م، و١٨٨٤م، و١٩١٣م، و١٩٢٥م.

موضوع عددٍ كبيرٍ من البحوث التي نجحت في دراسة الطبعة ومحتواها دراسة نقدية[١١٤].

وإلى جانب عمله في مجال التصحيح، ألَّف الهوريني أيضًا عدَّة كتب حول مواضيع مختلفة[١١٥]، غير أن الكتاب الوحيد الذي طُبع له، وأُعيد طبعه عدَّة مرات، هو كتابه في الإملاء[١١٦]، الذي كتبه الهوريني ليكون دليلًا في خدمة ورشات الطباعة، موضحًا أنه على الرغم من عناية كتب التراث بموضوع الإملاء، فإنه لا يوجد أيُّ كتيب يجمع مسائل هذا العلم ويرتِّبها. ولم تكن كتب التراث التي اعتمد عليها في تأليف هذا الكتاب قد طُبعت يومها، ولكننا نعلم أنه نسخ بنفسه كتاب ابن قتيبة: **أدب الكاتب**، وهو أقدم الكتب التي ذكرها في هذا الموضوع[١١٧].

وعلى الرغم من أن علم الإملاء العربي ظل ثابتًا بشكل ملحوظ مدَّة الألف ومئتي سنة التي سبقت الهوريني، فإن صناعة المخطوطات كانت تحتوي على الكثير من الاختلافات في النسخ. وقد وضع كتاب الهوريني القواعد الإملائية التي جمعها بشكل منهجي بوصفه عالمًا ومصححًا متمرسًا في صناعة المخطوطات، وهي تظهر أن طرائقه ومنهجيته في التصحيح كانت مجرَّد امتداد لممارسات النسَّاخ في عصر المخطوطات. فقواعد الإملاء الحديثة لم تظهر إلَّا مع جيل المحققين الذي جاء بعده، وهو الجيل الذي استحدث علامات الترقيم، وأدخل ممارساتٍ ومعاييرَ جديدةً في تحقيق كتب التراث وطباعتها.

* * *

لم يكن الغرض من اعتماد الطباعة في مصر استبدال ثقافة النَّسْخ التي حافظت على صرح الكتابة العربية الإسلامية، بل تلبية احتياجات الإدارة الحديثة في توحيد

---

(١١٤) انظر على سبيل المثال: أحمد تيمور، **تصحيح القاموس**؛ الشدياق، **الجاسوس**.

(١١٥) انظر: الزركلي، **الأعلام** (نشرة ٢٠٠٢م)، ج٨، ص٢٩.

(١١٦) الهوريني، **المطالع النصرية**، طُبع أول مرة في عام ١٨٥٩م.

(١١٧) الهوريني، **المطالع النصرية**، ص٣٠-٣٥. وقد استُخدمت نسخة الهوريني الشخصية التي كتبها بخطِّ يده من كتاب ابن قتيبة فيما بعد أساسًا لطبعته الأولى؛ انظر: ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، ص٢٢٩.

الإرشادات والاتصالات. ولكن مع إنشاء المطبعة، وتدريب العمّال، ووضع إجراءات عملية الإنتاج، كان من المنطقي أن تقوم الدولة بتأجير الفائض من هذه القدرات ليكون تحت تصرُّف الخواص. فبدأ بائعو الكتب في تحويل تجارتهم من المخطوطات إلى الكتب المطبوعة، من خلال طلب طباعة الكتب المستخدمة في المناهج المدرسية والكتب الأدبية المشهورة، وهي من أنواع الكتب التي كانت سوقها رائجةً وقتها. ولكن سرعان ما سُخرت التقنية الجديدة أيضًا لاستخدام مختلف؛ وهو إنقاذ الكتب التي طواها النسيان، وأغفلتها الأوساط العلمية السائدة يومها. فسمحت الطباعة لأصحاب النزعة الإصلاحية بتجاوز مشكلة النسخ البطيء، في تقديم الكتب المنسيَّة إلى جمهور كبير في وقت قصير. وهذا يعني أنه في حين كان على حسن العطار في أوائل عشرينيات القرن التاسع عشر الاعتماد على نسخة مكتوبة بخط اليد من مقدمة ابن خلدون في تدريس طلابه المقربين، نجد أن أبرز تلاميذه رفاعة الطهطاوي -يعني بعد جيل واحد- استطاع استغلال نفوذه في الدولة المصرية لطبع المقدمة، مما جعل هذا الكتاب الذي لم يكن منه سوى عدد قليل من النسخ المخطوطة في مصر في ذلك الوقت متاحًا على نطاق واسع.

كان المصححون هم المسؤولين عن الإشراف على الدقَّة في طباعة الكتب، سواء كانت كتبًا حديثة أو مترجمة أو من كتب التراث. وقد استطاعت إجراءات العناية واليقظة المبذولة في أثناء عملية التصحيح في مطبعة بولاق، التي تتناقض بشكل حاد مع الممارسات غير الاحترافية في المطابع الخاصة، استطاعت إنتاج طبعات معتمدة من الكتب التي كانت معروفةً في الوسط العلمي في القرن التاسع عشر، والتي كانت مخطوطاتها متوفرة بشكل واسع. أما الكتب القديمة التي لم تكن جزءًا من مناهج العصر الحديث، والتي لم ينجُ منها إلَّا نسخ قليلة، إما قديمة أو تالفة، فقد شكَّلت طباعتها تحدياتٍ كبيرةً أمام المصححين؛ تحديات لم يكن لديهم الوسائل الكافية لحلّها. **فأولًا**: كان من الصعب الحصول على معلومات عن المخطوطات الموجودة ومواقعها، في غياب مكتبات مفهرسة تسهل الوصول إليها

بانتظام (وقد ذكرنا كيف أنشئت فيما بعد هذه المكتبات في الفصل الأول). ثانيًا: كانت هناك ندرة في المراجع المعتمدة في المفردات المتخصّصة، وبخاصة في أسماء الأعلام والأماكن. ثالثًا: لم يكن هناك علم متطور في البحث عن أصول الكلمات واشتقاقها (فيلولوجيا) للمساعدة في حل مشاكل النصوص التي لا تُعد ولا تُحصى (انظر الفصل الثامن). ولكن السؤال الجوهري الذي كان يواجه طباعة كتب التراث الإسلامي، لم يكن عملية تحرير النصوص ذاتها، على ما فيها من صعوبات، ولكن ما إذا كانت هذه الكتب ستجد جمهورًا عريضًا من القرّاء المهتمين، لجعل البحث عن المخطوطات وتحقيقها وطبعها مشروعًا يستحقُّ بذل هذا العناء كله. وهذا الجمهور الناشئ من القرّاء هو محلُّ موضوعنا في الفصل القادم.

الفصل الرابع
جيل جديد من محبي الكتب

ركّزت الطباعة في السنوات الأولى من اعتمادها -إلى حدٍّ كبيرٍ- على إعادة نسخ دواوين الفقه التي كانت منتشرةً يومها. ولكن ما كان الأمر ليطول مع التغيرات الاجتماعية الكبرى التي كانت جاريةً على قدم وساق، فسرعان ما بدأت تقنية الطباعة تُستخدم لنشر أنواع مختلفة جدًّا من الكتب، تلك الكتب التي كانت قد نُسيت أو كادت أن تُفقد. وقد مثَّل روّاد هذه الموجة من طباعة وتحقيق الكتب غير التقليدية في مصر طبقةً جديدةً من المثقفين، وهم نخبة من محبي الكتب والعلماء الذين جمعوا -في الغالب- بين التمرُّس في الدراسات الشرعية التقليدية والاطلاع على هياكل وخطابات دولة مصرية تشهد حركة تطوُّر متسارعة الخطى والنقاشات الدائرة فيها. وقد دشَّنت هذه الفئة الجديدة من المثقفين ثقافةً تثمِّن اللغة العربية الفصيحة، والمخطوطات النادرة، والدقة اللغوية.

جمعية المعارف المصرية

بحلول ستينيات القرن التاسع عشر، كان قد مضى على الطباعة في مصر عدَّة عقود، ظهرت فيها عدَّة مطابع خاصَّة، إلى جانب الصحافة الحكومية في بولاق، طبعت كتبًا وصحفًا ومجلات[1]. وكان هذا هو عهد أبناء محمد علي: سعيد (حكم من عام ١٨٥٤م إلى عام ١٨٦٣م) وإسماعيل (حكم من عام ١٨٦٣م إلى عام ١٨٧٩م)، الذي شهدت فيه مصر تحولًا كبيرًا بسبب مشاريع التحديث

(١) لدراسة استقصائية عن المطابع الخاصة في مصر وبلاد الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انظر:

Glaß, "Die naḥda und ihre Technik," 64-76.

الطموحة التي شملت بناء السكك الحديدية وخطوط التلغراف، والأهم من ذلك كله قناة السويس. وهي مشاريع كانت تعِد بمصر قوية وحديثة، ولكنها أرست -في الوقت ذاته، ودون قصد- حجر الأساس للنفوذ والاحتلال الأجنبي، بسبب القروض الكبيرة من البنوك الأوروبية التي لم يكن من الممكن سدادها بعد ذلك[٢]. وإلى جانب مشاريع البنية التحتية الكبرى هذه، كانت الدولة المصرية تمرُّ بتحوُّل جذريّ، فالهيكل الإداري القديم الذي كانت أسرة الحاكم وأقاربه يترأسونه، تحوَّل إلى إدارة منظَّمة يسيِّرها موظفون مدنيون تدرَّب معظمهم في نظام المدارس العامة المؤسس حديثًا أو في مؤسسات تعليمية أخرى غير تقليدية[٣].

وكانت المناهج الدراسية في هذه المدارس، ومن ثَمَّ الخلفيات الفكرية لموظفي الخدمة المدنية هؤلاء، مختلفة للغاية عن نظيرتها في الأوساط العلمية الإسلامية في العصر الحديث[٤]. ولعل أهم هذه الاختلافات يكْمُن في أنها عادة ما تتضمَّن أعمالًا مترجمة من اللغات الأوروبية، كما أنها تشجِّع الطلاب على استكشاف كتابات تتجاوز تلك التي تُدرس في المدرسة من أدب العصر الوسيط وغيره[٥]. وينتمي خريجو هذه المدارس إلى الجيل الأول من المصريين الذين نشؤوا في عالمٍ كانت فيه الكتب المطبوعة، والصحف والمجلات بعدها، الوسيلة المناسبة لتبادل الأفكار ونشرها في المجتمع[٦]. وتظهر الهيمنة الكبيرة للمطبوعات في هذه

---

(٢) انظر:

Owen, *Middle East in the World Economy.*

(٣) انظر:

Fahmy, *All the Pasha's Men.*

(4) Heyworth-Dunne, History of Education in Modern Egypt, chaps. 2-5.

(٥) في تسعينيات القرن التاسع عشر، طلب المشرف على المدارس الحكومية المصرية دليلاً للكتب المطبوعة لمساعدة الطلاب في العثور على الكتب العربية لقراءتها. انظر: فانديك، **اكتفاء القنوع بما هو مطبوع**، ص٦.

(٦) لمزيد من التحليل للتحولات الفكرية التي تُحدثها الطباعة في المجتمعات، انظر:

Anderson, Imagined Communities.

[تُرجم الكتاب إلى العربية بعنوان **الجماعات المتخيَّلة**، وصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة/ بيروت عام ٢٠١٤م. (المترجم)].

الفترة بوضوحٍ في سلسلة الكتب التي طُبعت ونُشرت في ست سنوات فقط بين عامي ١٨٧٢-١٨٧٨م، حيث كان عددها ٣٦١٨١٥ كتابًا. وهذا العدد أكبر بأضعاف من مجموعة المخطوطات التي كانت في مصر في ذلك الوقت بأكملها[٧].

وقد بدأ هؤلاء الخريجون في تولي مواقع النفوذ في مصر بشكل متزايد، ولعبوا بعد ذلك دورًا نشطًا في إرساء المسار الثقافي للبلاد. وفي هذا المناخ الفكري، أُسست جمعية المعارف المصرية عام ١٨٦٨م على يد محمد عارف باشا (المتوفى ١٨٧١م)، وهو مسؤول حكومي رفيع المستوى سبقت الإشارة إليه في الفصل الثالث ودوره في طباعة كتاب **فوات الوفيات** لابن شاكر عام ١٨٦٦م، وكان تأسيسها أيضًا تحت الرعاية الرمزية لتوفيق باشا (١٨٥٢-١٨٩٢م)، الذي كان يومها وليّ عهد مصر المرتقب، ثم الخديوي فيها. كان هدف الجمعية الحفاظ على الكتب المهمَّة عن طريق الطباعة التي تُعَدُّ «من أقوى الأسباب لحفظها من الضياع، وتبادلها مع الطالبين للاستضاءة بأنوار العلوم»[٨]. وقد كانت في شكل تعاونية، فكان على من يريد أن يصبح عضوًا فيها أن يشتري حصة فيها تمنحه خصمًا على الكتب التي تنشرها الجمعية. وقد كانت عملية الطباعة تجري في المطبعة الحكومية في بولاق، أو المطبعة الوهبية الخاصة، أو في مطبعة الجمعية الخاصة بها فيما بعد[٩]. وقد انضمَّ المئات إلى الجمعية في عامها الأول، وبحلول يوليو ١٨٧٠م،

---

(٧) لمُطالعة أعداد النسَخ، انظر: سركيس، **معجم المطبوعات**، ج١، الألِف. ويذكر أيمن فؤاد سيد في كتابه **دار الكتب المصرية** (ص٣٠-٣١) أن المكتبة في أوائل القرن العشرين كانت تحتوي على أقل من عشرين ألف مخطوطة، ويتوقع أن العدد الإجمالي للمخطوطات العربية في مصر اليوم يصل مئة وخمسة وعشرين ألف مخطوطة.

(٨) المنيني، **شرح اليميني**، ١:[٢٤٣] (ص٦). وقد أساء تيموثي ميتشيل تفسير هذه الجمعية بأنها «ربما على غرار جمعية اللورد بروغام لنشر المعرفة المفيدة، المنظَّمة التي أُنشئت لتعليم قيم ضبط النفس والاجتهاد للطبقة العاملة في إنجلترا». انظر:

Mitchell, Colonising Egypt, 90.

[تُرجم الكتاب إلى العربية بعنوان استعمار مصر، وصدر عن مركز مدارات للأبحاث والنشر بالقاهرة عام ٢٠١٣م. (المترجم)].

(٩) الرافعي، **عصر إسماعيل**، ١: ٢٤٥؛ جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ٤: ٨٠.

أصبحت الجمعية تضمُّ ١١٠٠ عضو، بالإضافة إلى ممثلين في القاهرة والإسكندرية ومدن مختلفة في دلتا النيل وإستانبول[١٠]. وهذا عدد كبير جدًّا[١١] إذا أخذنا بالاعتبار عدد سكان مصر الذي كان صغيرًا نسبيًّا في ذلك الوقت (حوالي ستة ملايين نسمة)، وكذا المعدل المنخفض للمُلمّين بالقراءة والكتابة (ربما حوالي خمسة في المئة)، ولا سيما بالنسبة إلى مجتمعٍ ينشر في المقام الأول كتبًا كان عمرها خمسة قرون على الأقل. وقد تضمَّنت منشورات الجمعية كتاب الأدب المتنوع البيان والتبيين، لأديب القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي الجاحظ، وكتاب شرح شعر المعري سقط الزند[١٢]، وهو شرح يعود إلى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، أما الأصل فإلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي؛ وكتاب أسد الغابة في معرفة الصحابة، الذي كُتب في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي[١٣]؛ ومختارات أدبية وعلمية أندلسية من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي[١٤]. كما أن الجمعية طبعت أيضًا كتبًا أحدث من هذه، مثل: شرح المعين، وهي حاشية في الفقه لعالم غير معروف[١٥]، لم يتجاوز عمرها قرنًا من الزمان. وتوفر قائمة الأعضاء شبه الكاملة من

---

(١٠) في مرحلة ما سنة ١٨٦٨م، كان هناك ٣٨٤ عضوًا في الجمعية. انظر قائمة الأعضاء المطبوعة في: ابن الأثير، أسد الغابة، ج١، ص٤٠٠. وفي ديسمبر ١٨٦٩م، كان هناك ٩٨٠ عضوًا (ابن الأثير، أسد الغابة، ج٤، ص٤٣٨). وفي يوليو ١٨٧٠م، ارتفع العدد إلى ١١٠٠ عضو، كما جاء في القائمة التي احتواها كتاب البلوي، كتاب ألف باء، ج٢، ص٥٩٢. المعلومات عن الممثلين وتحليلي لأعضاء الجمعية مبنيان على قائمة الأعضاء الموجودة في: المنيني، شرح اليميني (نشرة ١٨٧٠م)، ج١: [٢٤٣-٤٤] (ص٦-١٨)، ٤١٧-٤١٩.

(11) McCarthy, "Nineteenth-Century Egyptian Population," 6; Issawi, Economic History of the Middle East and North Africa, 114; UNESCO, World Illiteracy at Mid-Century, 52.

(١٢) الخويي، شرح التنوير على سقط الزند.

(١٣) ابن الأثير، أسد الغابة.

(١٤) البلوي، كتاب ألف باء.

(١٥) الشرنبلالي، فتح المعين على شرح الكنز.

عـام ١٨٧٠م صورة تقريبية لقرَّاء هذه الكتب التراثية المنشـورة في هذه الفترة[١٦]، فقـد كان معظـم أعضـاء الجمعية من النخبة المسـؤولين من جميع فـروع الحكومة والطبقات الحاكمة. فكان من بينهم أفراد من العائلة المالكة، والحاكم المصري في السـودان، وإداريـو القصـر، وموظفـون حكوميـون مـن وزارات الماليـة والزراعـة والحرب، ومسـؤولون عـن الاتصـالات والسـكك الحديديـة والجمـارك وقوات الشـرطة. أمـا ثانـي أكبر مجموعة من المشـتركين فـي الجمعية، فكانـت تتألَّف من أشـخاص يعملـون فـي مهن مرتبطـة بإنتاج المعرفـة والترجمة والنشـر من معلمين ومصححيـن، وكُتَّـاب الصحف، والمجلات، ومحرريهـا. فضمَّت هذه المجموعة المثقـف الإصلاحـي رفاعـة الطهطـاوي (انظـر المزيـد عنـه فـي **الفصـل الثالث**)، والمؤلف والناشـر الشـامي أحمد فارس الشدياق[١٧]، والأديب إبراهيم المويلحي (١٨٤٦-١٩٠٦م) صاحـب التأثيـر الواسـع، والعديـد من المصححيـن في مطبعة بـولاق، وحسـن الطويـل الـذي كان مصححًـا فـي الأكاديميـة العسـكرية (والـذي سـنتطرق إلـى المزيد عنـه لاحقًا)، وضمَّـت كذلك مترجمًـا للكتابات العسـكرية، ومترجم كتاب **گلستان** لسعدي الشـيرازي من الفارسية إلى العربية، ومحاضرًا في مدرسـة الطـب. واشـتملت ثالث أكبر المجموعـات أصحاب المناصـب العليا في المؤسسـات الدينيـة، مثـل أئمَّـة المسـاجد الكبرى (مسـجد قلعة القاهرة ومسـجد الحسين)، وشيخ الأزهر يومها والشيخَيْن اللذين جاءا بعده[١٨]، ونقيب الأشراف، وقاضـي مدينـة المنصورة. وكان مـن بين الأعضاء الآخريـن المثيرين للاهتمام ابن نصـر الهوريني، وهـو المصحـح الذي تطرقنـا إليه في نهايـة **الفصـل الثالث**، وابن الشـيخ الأزهـري البـارز محمـد عليـش (المذكـور فـي **الفصـل الثانـي**)، وجامـع المخطوطات أمين المدني المقيم في المدينة (راجعه في **الفصل الأول**)، وشيخ من

---

(١٦) المنيني، شرح اليميني، ١: [٢٤٣-٤٤]، ٤١٧-٤١٩.

(١٧) نشـرت مطبعة الجوائب بإسـتانبول لصاحبها الشـدياق العديد من أهم كتب التراث العربي المهمة، مثل مقامات الهمذاني (سنتطرق إليه في الفصل السادس). انظر:

Roper, "Fāris al-Shidyāq and the Transition."

(١٨) العروسي (١٨٦٤-١٨٧٠م)، والأنبابي (١٨٨٢-١٨٩٦م)، وحسونة النواوي (١٨٩٦-١٩٠٠م).

السودان، وعدد من بائعي الكتب، ومغتربون مصريون مقيمون في باريس، والعديد من المسيحيين من بينهم كاثوليك الأزبكية، وأجنبي يُدعى أغسطس، وناظر تراجمة الفرنسية والإنجليزية.

إن أول ما يشد الانتباه في هذه القائمة هو الوجود الهامشي للعلماء الذين كانوا من قبل حاملي راية التعليم العربي الإسلامي؛ فباستثناء ستة من المشايخ الكبار، لم تشمل القائمة إلَّا شخصًا واحدًا ذُكر أنه طالب أزهري. ولعل السبب في هذا الوجود الهامشي يعود إلى محدودية الوسائل المادية عند الطلاب الأزهريين وحتى عند المعلمين. ثم إن هيمنة المسؤولين الحكوميين من المستوى الأعلى قد تُظهر دور شبكات النخبة المؤسسة للجمعية في استقدام الأعضاء الجدد، الذي كان يجري إما عن طريق العلاقات الشخصية المباشرة، وإما من خلال الإعلانات عن الجمعية التي كانت تصدر في صحيفة **الوقائع المصرية** الحكومية. وعلى كل حال، حتى مع وجود هذه التبريرات، فإن شبه الغياب الكامل للعلماء الأزهريين بين أعضاء الجمعية يدعم نظريتي المذكورة سابقًا فيما يتعلَّق بالآفاق الضيِّقة والمتحفِّظة لمناهج الدراسة الدينية في تلك الفترة، التي لم تكن تشجِّع على الاهتمام بالبحث عن كتب التراث.

ومن اللافت للنظر أن القائمة تشير إلى ظهور طائفة جديدة من القرَّاء مهتمَّة بأدب العصر الوسيط وفكره، ومستعدَّة وقادرة على الدفع من أجل الحصول على نسخٍ من كتب التراث المطبوعة. وقد حصل هؤلاء القرَّاء على تعليمهم إما في المدارس الحكومية المنشأة حديثًا، بعيدًا عن المنهج الدراسي الديني السائد وقتها، وإما عن طريق الجمع بين مناهج التعليم التقليدية والبحث في أنواع جديدة من الموضوعات والمجالات من خلال دراسة الأدب الأوروبي والترجمات والكتابات المطبوعة حديثًا. وقد كانت طائفة القرَّاء الجدد هذه مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالدولة الحديثة الناشئة بنظامها الإداري المتنامي والشامل، ولكنها مرتبطة أيضًا بالماضي من ناحية أخرى، فقد لعب الكَتَبة والنسَّاخ الحكوميون على مر التاريخ دورًا مهمًّا في الأدب العربي والفكر الإسلامي والتأريخ والمجالات العلمية الأخرى، غير أن

الانتشار التدريجي للهجات العاميّة في المناطق غير الناطقة باللغة العربية، الذي تسارع بفعل الغزو المغولي للشرق في القرن الثالث عشر والفتوحات العثمانية للأراضي الناطقة باللغة العربية في القرن السادس عشر، قد أدى بطبيعة الحال إلى تآكل الصلة بين المسؤولين الحكوميين واللغة العربية[١٩]، وبخاصة في حاضرة فكرية مثل إستانبول. فقد استمرَّ الكتبة الحكوميون في كتابة كتابات مهمَّة، لكنهم نادرًا ما كتبوا باللغة العربية (مع استثناءات مهمَّة، مثل فهرس الكتب العظيم الذي وضعه الكاتب العثماني حاجي خليفة في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي). وفي الولايات العثمانية الناطقة باللغة العربية، تراجعت ثقافة النسخ بسبب فقدان الاستقلال السياسي وبسبب التحوُّل الذي شهدته الساحة لصالح الثقافة الفارسية التركية. وبقي صدى هذا التحول مشهودًا في الإنتاج المبكِّر لمطبعة بولاق، حيث نلاحظ أن عدد المطبوعات التركية والفارسية يفوق بكثيرٍ عدد المطبوعات العربية.

عبد الحميد نافع وسباق المخطوطات

ولعلنا هنا نضرب مثالًا نموذجيًا لهذه الطبقة الجديدة من المصريين المهتمين بالكتب (واستخدام كلمة «المصري» هنا هو مصطلح جغرافي بحت، وإلَّا فإن العديد من هؤلاء الأفراد كانوا مهاجرين من ولايات أخرى من الدولة العثمانية أو أحفاد المهاجرين الجدد). ومثالنا هو عبد الحميد نافع بك (توفي بين عامي ١٨٦١-١٨٦٣م)[٢٠]، وهو شقيق زوجة محمد عارف مؤسس جمعية المعارف

---

(١٩) انظر:

Aubin, Emirs mongols et vizirs persans.

(٢٠) لم يكن باستطاعتي التأكُّد من تاريخ وفاة نافع بالضبط. فوفقًا لأحمد تيمور، فإن وفاته كانت في عهد الخديوي سعيد (حكم بين عامي ١٨٥٤-١٨٦٣م)، وكان لا يزال على قيد الحياة في عام ١٨٦١م، حيث يوجد طلب منه لنسخ إحدى المخطوطات (انظر: Hirschler, Medieval Arabic Historiography, 118).

المصرية. فمن خلال سيرته الذاتية التالية يظهر بوضوحٍ أنه ينتمي إلى نفس طبقة النخبة من غير العلماء مثل أفراد الجمعية. وفي الواقع، كان جزء كبير من نتاج الجمعية اللاحق يستند إلى مكتبته الشخصية، التي ورثها عارف بعد وفاة نافع المبكِّرة:

«كان والده خليل أفندي من كبار الأثرياء بالقاهرة، وكان له قصرٌ كبيرٌ في شبرا تحيط به حديقة فيحاء كبيرة. وقد نشأ المترجَم له في القاهرة، وشُغف وهو فتًى بالأدب، وأكثر من الاجتماع بشيوخه، وتلقَّى منهم الكثير المفيد، وحُبِّب إليه اقتناءُ نفائس الكتب والمغالاة بها، فجمع خزانة عظيمة منها شراءً واستنساخًا، وكان يعتمد على الشيخ نصر الهوريني في مقابلتها وتصحيحها[٢١]، وكانت له مع المغالين بالكتب من فضلاء عصره نوادرُ وغرائب في التسابق لاقتنائها، وسمع به الورَّاقون فحملوها إليه من الآفاق، وهو يسخو عليهم ولا يُماكس في الأثمان، حتى صارت خزانةُ كُتبِه يُضرَب بها المثل، وكان يُجاريه في ذلك عبد الغني فكري (بك)، ولا يكاد يلحقه مع اشتهاره بالمغالاة بها.

ثم اشتغل المترجَم بالموسيقى، وألَّف فيها رسالة، وأتقن العزف على القانون، وأكثر من المطالعة في كُتُب الأدب ودواوين الشعر، ومن مطارحة الأدباء ومناظرتهم، حتى صارت له مَلَكةٌ أدبية يُعتدُّ بها، وصارت دارُه مجتمعَ الفضلاء وشيوخ الوقت وأدبائه، فكانوا يجتمعون عنده في الغالب كلَّ ليلة جمعة، فيجري بينهم من المطارحات الشعرية والمناظرات العلمية ما ينشرح له الخاطر.

---

(٢١) من الأمثلة على مخطوطات نافع التي صحَّحها الهوريني: يحيى ابن الجيعان، كتاب ما بإقليم مصر؛ وابن قرقماس، الغيث المريع (للمزيد عن هذا الكتاب انظر: Landberg, Catalogue de manuscrips arabes, 122).

وائتلف المترجَم بصاحبه وصديقه إبراهيم أفندي طاهر أحد الشعراء المجيدين، فعاشا أليفَي وفاء ونديمَي صفاء، حتى فرّق الموتُ بينهما، وقد قام بهما أن يُلقّبا من كان يجتمع بهما من الفضلاء بألقاب قديمة لأعيان وشعراء مشهورين مع مراعاة مطابقة اللقب لهيئة الملقَّب به أو أخلاقه، وقد جمع في ذلك الشيخ أحمد الفحماوي رسالةً كبيرةً كثيرةَ الطُّرف.

وللمترجَم من المؤلفات عدا رسالة الموسيقى: تاريخ أعيان القرن الثالث عشر وبعض الثاني عشر، بِيعَ لمَّا بِيعت كُتبه، وهو موجود الآن في ليدن بهولندا، كما جمع المترجَم ديوان صاحبه صفوت أفندي الساعاتي مختصرًا.

ولم يطُل به العمر إذ مات شابًا في مدَّة حكم سعيد، وبعد وفاته استولى محمد عارف (باشا) زوج أخته على كُتبه، فكانت له مادة ثمينة في الكتب التي طبعها بجمعية المعارف، ثم تشتَّت وبيعت»[٢٢].

وفقًا لهذه الترجمة، فقد طوَّر نافع شغفه بالأدب العربي، وبخاصة الشعر، وكذلك بالموسيقى (تشير الآلة الموسيقية التي عزفها «القانون» إلى أنه كان مهتمًّا بالموسيقى الشرقية لا الغربية)، كما أن ثراء عائلته مكَّنه من أن يصبح راعيًا للنشاط الفكري. وقد جمع مكتبة متميزة من خلال الشراء والنسخ، ووظَّف أكبر المصححين في عصره لضمان دقَّة نُسخه، وموَّل طباعة العديد من الكتابات الأدبية والعلمية، من ضمنها موسوعة حاجي خليفة[٢٣]، وكتاب الشربيني الساخر هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف[٢٤]، كما سهَّل وشارك في المجتمع الفكري من خلال

---

(٢٢) أحمد تيمور، أعلام الفكر الإسلامي، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٢٣) انظر ملاحظات المصحح في: حاجي خليفة، كشف الظنون (نشرة بولاق)، ٢: ٤٣٨. وكانت هذه أول طبعة للكتاب في العالم العربي.

(٢٤) وكان الكتاب الآخر هو ديوان الشاب الظريف لابن العفيف التلمساني.

الامير مغلطاي البدري ثم استقرت باسم قتلو قطلوبغا
المبرلاوي والان للديوان المفرد
بلاد ساحتها الفا فدان واربعمائة فدان
وثمانون فدانا وبها رزق مائة فدان وستة عشر
فدانا عبرتها اثني عشر الف دينار كانت باسم الامير
يلبغا الاشرفي امير مجلس والان للديوان المفرد
بقلس من كفور شنشلمون مائة وثمانية وثلاثون
فدانا عبرتها اربعمائة دينار كانت للعربان بكمالها والان
لهم ووقف
بلكانا لم تمسح عبرتها اثني عشر الف دينار كانت
باسم الامير الطنبغا العثماني والان باسم الامير سودون
العلائي
بنتف ساحتها الف وخمسمائة فدان وخمسة
وعشرون فدانا وبها رزق مائة فدان وثمانية افدنة
عبرتها كانت ستة الاف دينار ثم استقرت في سنة ٧٩٢
اثنين وتسعين وسبعمائة ثلاثة الاف دينار كانت
للمقطعين والان لهم وللعربان واملاك واوقاف
بنها العسل بها رزق ولم نقف عبرتها ستة عشر الف
دينار كانت باسم سيدي ابي بكر ولد الاشرف شعبان
والان نصفها باسم مولانا امير المؤمنين والنصف دينار
والنصف باسم الامير رضي بك المحمدي

شكل (٤-١): حاشية وقَّعها عبد الحميد نافع على مخطوطة من كتاب ما بإقليم مصر لابن الجيعان. مؤرخة بعام ١٢٧٦هـ/ ١٨٥٩م تُنشر بإذنٍ من المجموعة العامة، مكتبة بينيكي للكتاب والمخطوطات النادرة Beinecke Rare Book and Manuscript Library، في جامعة ييل Yale University.

استضافة مجالس منتظمة. وبالرغم من أن المجالس الأدبية موجودة على مر التاريخ الإسلامي[٢٥]، فإن ما يميز هذه اللقاءات الجديدة هو صعود اللغة العربية مقابل الفارسية والتركية، والتركيز المتزايد على وضوح التعبير والمحتوى، هذا إلى جانب البُعْد عن النثر المقفَّى والأدب الشكلي بشكل عام[٢٦].

شجَّعت هذه الاتجاهات على طباعة كتب التراث التي يمكن أن تُتخذ مصادر للغة عربية فصيحة، كما استمدَّت قوتها منها. وفي حين لم يتمكَّن جامع الكتب الألماني سيتزن -كما هو موضَّح في **الفصل الأول**- من العثور على نسخة واحدة من كتاب **الأغاني** في مصر في بدايات القرن التاسع عشر، نجد أن الأمر قد تغيَّر تمامًا بعد نصف قرن من الزمان، فقد أصبح هذا الكتاب -الذي يُعَدُّ خزانة هائلة للشعر العربي القديم- متاحًا بآلاف النسخ بسبب الطباعة، كما أثرى النقاشات الأدبية في مجالس القاهرة[٢٧]. إن هذا السياق الفكري والثقافي هو ما جعل نافعًا مولعًا بالكتب، فقد كان اكتشاف المخطوطات وجمعها المنتظم جزءًا لا يتجزَّأ من حركة ثقافية قوية. وسنتطرق في **الفصل السادس** بالتفصيل للدور الخاص الذي لعبه الأدب، وما فيه من الإحساس الجمالي وحتى الأخلاقي، في إعادة اكتشاف التراث القديم. أما الآن فيكفي القول: إن نافعًا وزملاءه من صائدي الكتب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم يكونوا مجرَّد مهتمين بالآثار، بل كانوا يرون في هذه الكتب شريان الحياة الثقافي لمصر الحديثة، ونموذجًا للغة أسمى بكثيرٍ من اللغة العربية السائدة في العصر الحديث، ومصدرًا للمُثُل الجمالية والأخلاقية المناسبة لمجتمع حديث. وقد سمحت الاكتشافات الأدبية في هذا العصر للمشاركين في المجالس الأدبية بتخيُّل أنفسهم نسخًا للشخصيات التي عاشت في العصر الوسيط، فقد أصبحت عادة نافع في تلقيب معاصريه بألقاب قديمة موضةً ثقافيةً، أدت إلى إنتاج الكثير من الشعر والخصومات والجدالات

---

(25) Ali, *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages.*

(٢٦) انظر -على سبيل المثال- أسلوب ذيل **خطط المقريزي** لنافع **والخطط** لمبارك.

(٢٧) أحمد تيمور، **تراجم**، ص٩٤.

العامَّة، وبخاصة عندما يُطلق اللقب بناءً على هيئة الشخص الخارجية، كما كان الحال بالنسبة إلى واحدٍ من الشخصيات الفكرية الذي كان يتدحدح في مشيته كما يتدحدح البط[٢٨]، فلُقِّب بـ«ابن بطوطة» (الرحالة المغربي الشهير في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي). وبقيت هذه العادة حتى الجيل الذي تلاهم، فقد كان طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م) وأقرانه المولعون بالشعر في سني المراهقة يتلقبون أيضًا بأسماء المؤلفين القدماء وألقابهم[٢٩].

وقد أدت موضة جمع الكتب الجديدة بالإضافة إلى القيمة الثمينة التي وضعها خبراء كتب التراث على النسخ النادرة منها إلى منافساتٍ رفيعة المستوى، لعل من أكثرها شهرة تلك التي كانت بين نافع وعبد الغني فكري (المتوفى ١٨٨٩م). كان فكري -وهو موظف إدارة حكومي رفيع المستوى وقاضي محكمة مدنية بعدها- أديبًا وشاعرًا، ولكن يبدو أن معظم جهوده كانت موجَّهة نحو شراء المخطوطات والبحث عنها في المكتبات المجهولة أو التي يتعذر الوصول إليها، بهدف اقتناء نسخٍ منها. كما أنه أقام ورشة صغيرة في منزله لتجليد الكتب، وكان يصنع الورق بنفسه، ويوظف نسَّاخًا يعملون لديه حصريًّا[٣٠]. ويروي أحمد تيمور أن بائع كتب جلب نسخةً من ديوان البحتري (شاعر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي الشهير) إلى القاهرة. وكان هذا الديوان غير معروف وغير متوفر في مصر في القرن التاسع عشر على الرغم من شهرة البحتري، فشعر فكري بسعادة غامرة لنبأ وصول الكتاب، إلَّا أن البائع كان قد وعد نافعًا ببيعه له ولم يكن مستعدًّا لأن يخلف وعده. فاقترح فكري على البائع أن يعيره المخطوطة يومًا واحدًا وليلته مقابل مبلغ باهظ، فوافق البائع على ذلك وأخذ فكري المخطوطة إلى المنزل، ففكَّ تجليدها، ووزع كراريسها على نسَّاخه، فشرعوا في نسخ الكتاب بوتيرة مسعورة. وبمجرَّد الانتهاء منه، جمع فكري النسخة والأصل، ثم أعاد تجليد النسخة الأصلية وأعادها في

---

(٢٨) أحمد تيمور، تراجم، ص٩٣، ١١٢-١١٤.

(٢٩) الزيات، وفاة الأستاذ محمود حسن زناتي، ومحمود حسن زناتي.

(٣٠) للمزيد عن فكري، انظر: أحمد تيمور، تراجم، ص١٠٣-١٠٧.

الوقت المحدَّد إلى بائع الكتب الذي سلَّمها بدوره إلى نافع. وعندما عرض هذا الأخير نسخته التي اقتناها في مجلسه الأدبي بعدها، وهو غير عالم بالانقلاب الذي قام به فكري، وأراد أن يفاخر بها، أخرج فكري نسخته الخاصة بتعجرف صائحًا: «خفض عليك يا أخي، هذا شيء أكلنا عليه وشربنا حتى مججناه»(٣١).

ويبدو أن مكتبتي فكري ونافع، إلى جانب مكتبة الطهطاوي، كانت أكبر مجموعات المخطوطات الخاصَّة في مصر خلال حياتهم، ولكن الأوليين تبعثرتا بعد وفاة صاحبيهما بوقت قصير. فكما ورد في سيرة نافع، فقد استولى محمد عارف على مكتبة نافع وشرع في نشر بعضٍ من كنوزها، ولكن الجمعية التي أسَّسها ومكتبته وقعتا ضحيةً للسياسة؛ ففي أوائل سبعينيات القرن التاسع عشر، انحاز عارف إلى شقيق الخديوي حليم ضده، وعندما انتصر الخديوي اضطر عارف إلى الفرار إلى إستانبول(٣٢). وفي غيابه تعثَّرت الجمعية وآل الأمر بمكتبته إلى التشتُّت، وانتهى الأمر بمقتنياتها إلى أماكن نائية مثل: نيو هافن New Haven بولاية كونيتيكت الأمريكية Connecticut، وباتنا Patna في الهند(٣٣). ولم يكن مصير مكتبة فكري بأفضل من هذا، فعلى الرغم من اعتناء فكري بتعليم ابنه محمد أكمل (١٨٦٣-١٩٢٤م) وإلحاقه بمدرسة النخبة «الديوان الخديوي» التي تخرج فيها كبار الإداريين، رجاء الحصول على مسيرة مهنية في السلك الحكومي، لم يتمكَّن الابن من المضي في هذه الطريق بسبب الحدبة التي كانت في ظهره وأعاقت مسيرته المهنية فيما يبدو(٣٤). فبعد وفاة فكري، باع محمد أكمل ميراثه، بما في

مآل مكتبته

(٣١) أحمد تيمور، تراجم، ص١٠٦-١٠٧.

(٣٢) الرافعي، عصر إسماعيل، ج١، ص٢٤٦. ولكن بحسب جولدتسيهر، فإن خروج عارف إلى المنفى كان للتهرب من الدائنين، انظر:

Mestyan, "*Ignac Goldziher's Report*," 470.

(٣٣) توجد نسخة نافع من كتاب ابن الجيعان (المتوفى ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م) كتاب ما بإقليم مصر (انظر الصورة ٤.١) في مكتبة جامعة ييل، ووصلت نسخته من كتاب الروضتين في أخبار الدولتين إلى مكتبة خُدابخش Khuda Bakhsh العامَّة في باتنا، انظر:

Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts, 15: 146.

وقد طُبع كتاب ابن الجيعان بعنوان: التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية.

(٣٤) أحمد تيمور، تراجم ص١٠٣-١١٩.

ذلك مكتبة والده، التي اشترى معظم محتوياتها المستشرق السويدي كارلو لاندبرغ (Carlo Landberg)، الذي كان قد اشترى أيضًا بعض مجموعة نافع[٣٥]، ثم أعاد هذا الأخير بيع مخطوطاتها. وفي عام ١٨٨٤م، وصل مكتبة برلين الحكومية ١٠٥٢ مجلدًا[٣٦]؛ وفي عام ١٩٠٠م، تمكّنت مكتبة جامعة ييل Yale من اقتناء ٧٧٤ مجلدًا آخر بوساطة المُحسن الأمريكي موريس كاتشام جيساب (Morris Ketchum Jessup)[٣٧]. وعلى النقيض من ذلك، فقد حافظت عائلة الطهطاوي على مكتبته بعد وفاته، وهي لا تزال سليمة حتى يومنا هذا، إلَّا أنه ما زال يكتنفها الكثير من الغموض بسبب صعوبة الوصول إليها، فهي موجودة في مدينة سوهاج، موطن العائلة وعاصمة محافظة سوهاج في صعيد مصر[٣٨].

أحمد تيمور: آفاق فكرية جديدة

كان أحمد تيمور (١٨٧١-١٩٣٠م) شخصيةً بارزةً من الجيل الناشئ من هواة جمع الكتب، الجيل النخبوي الذي له علاقات مباشرة بالدولة، وتجسّد سيرة حياته وسيرة أساتذته التحوُّل من عصر ما قبل الطباعة، المقتصر على المناهج الدراسية التي كانت معتمدةً في العصر الحديث، إلى الاهتمام الجديد بما يحتويه الأدب القديم من خصال أخلاقية وجمالية، والحركة المصاحبة لذلك والرامية إلى جعل هذا الأدب متاحًا على نطاق واسع عن طريق الطباعة[٣٩].

---

(٣٥) كان لاندبرغ الوسيط الذي انتقل عن طريقه كتاب ابن الجيعان كتاب ما بإقليم مصر المذكور سابقًا في الحاشية ٣٣.

(36) Ahlwardt, *Kurzes Verzeichniss der Landberg'schen Sammlung*, iii.

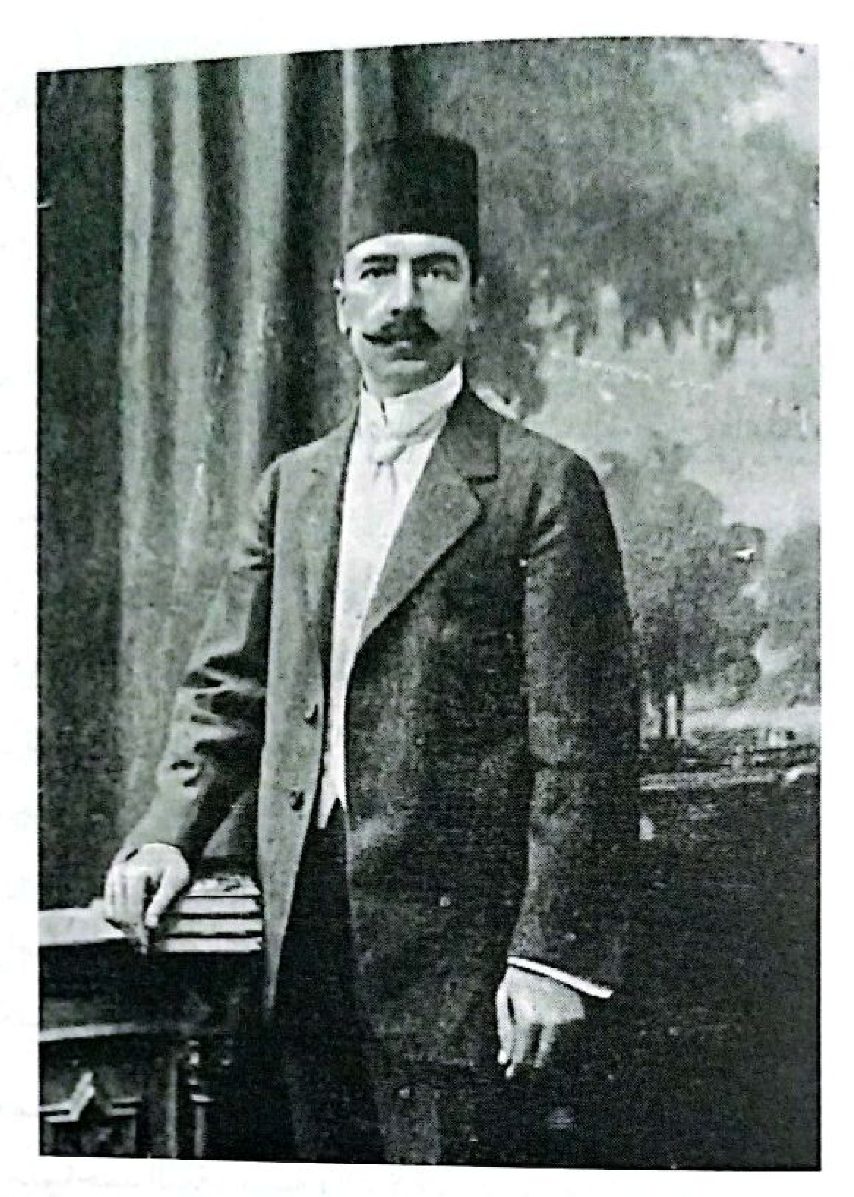
(٣٧) انظر:

Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, 8.

(٣٨) انظر: يوسف زيدان، **فهرس مخطوطات مكتبة رفاعة رافع الطهطاوي**.

(٣٩) للمزيد عن الخلفية السياسية والثقافية لتيمور ومعاصريه، انظر:

Gershoni, "Evolution of National Culture" و Gershoni and Jankowski, Egypt, Islam, and the Arabs.



شكل (٤-٢): أحمد تيمور. من مجلة المجمع العلمي العربي [وهي اليوم مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق]، نشرة خاصة، ٤، ١٩٢٧م

ينحدر تيمور من عائلة حسيبة نسيبة، فجدُّه محمد تيمور كاشف -وهو كرديٌّ من منطقة الموصل- كان في الجيش العثماني ووصل إلى مصر مع محمد علي بعد انسحاب الفرنسيين من البلاد في عام ١٨٠١م، وأصبح مستشارًا مقربًا لكلٍّ من محمد علي وابنه إبراهيم[٤٠]. أما والده إسماعيل (١٨١٥-١٨٧٢م)، فتلقى تعليمًا واسعًا على أيدي مدرسين باللغات الفارسية والتركية والعربية في مجالات الأدب

(٤٠) أحمد تيمور، تاريخ الأسرة التيمورية، ص٦٧-٦٩.

والعلوم الإسلامية والخط[41]. وقد أدت مهاراته في التركية إلى تعيينه كاتبًا خاصًا لمحمد علي، وعُيّن بعدها وكيلًا على مديريات مختلفة، ثم رئيسًا لمحكمة العدل العليا (جمعية الحقانية)، ثم عُيّن -في الأخير- في قيادة مكتب مأمور ديوان الخديوي (ديوان كتخدا). وكان إسماعيل -إلى جانب انشغالاته بأمور الدولة- يجد متعةً كبيرةً في المطالعة، كما تمكّن من جمع مكتبة مخطوطات من خلال الشراء والنَّسْخ. وبالإضافة إلى ذلك، كان يستضيف الشعراء والعلماء في مجالس للنقاشات الفكرية[42].

ويبدو أن هذه البيئة الأسرية قد غذَّت حبَّ التعلُّم لدى أبنائه، فقد رفضت ابنته عائشة (١٨٤٠-١٩٠٢م) -أخت أحمد تيمور غير الشقيقة- الإذعان لمطالب والدتها بأن تتعلَّم التطريز والحياكة، وسعت إلى الدخول في العالم الفكري الذي يحتضنه مجلس والدها، وقد أذعن إسماعيل لرغبتها ووفَّر لها أساتذة يعلِّمونها الفارسية والتركية والعربية والشريعة الإسلامية، وبعد أن ترملت في ثلاثينيات عمرها، واصلت عائشة تعليمها الأدبي، وأصبحت في نهاية المطاف شاعرة مشهورة تكتب باللغات الثلاث[43].

كان أحمد أصغر أبناء إسماعيل، وُلد عام ١٨٧١م، قبل عام واحد تقريبًا من وفاة أبيه. تعلَّم أحمد اللغة العربية والتركية والفرنسية وشيئًا من الفارسية في البيت، ثم بدأ بعدها تعليمه في مدرسة فرنسية خاصة في القاهرة[44]. وبعد تخرُّجه، لم يسعَ للتعيين في منصب حكومي، بل شرع في أخذ دروس خصوصية في موضوعات متنوِّعة مثل: القرآن وتلاوته، والمنطق، والفلسفة العربية، والبلاغة العربية،

---

(٤١) أحمد تيمور، تاريخ الأسرة التيمورية، ص٧٧-٨٤.

(٤٢) أحمد تيمور، تاريخ الأسرة التيمورية، ص٨٤.

(٤٣) للمزيد عن مسيرة عائشة المهنية، انظر:

Hatem, *Literature, Gender, and Nation-Building.*

(٤٤) للمزيد عن تراجم أحمد تيمور وأفراد عائلته، انظر: أحمد تيمور، تاريخ الأسرة التيمورية، ص٨٩-٩٢؛ أحمد تيمور، تراجم، ص١٥٧- ٣١٦؛

Schacht, "Aḥmed Pascha Taimūr"; Schaade, "Aḥmed Taimur Paša."

والأدب، وإليك سردًا للتكوين الفكري الذي تلقَّاه في صغره، كَتَبه بيده في السنوات الأخيرة من عمره:

«فإني كنت خرجت من المدارس بعد تلقي ما يتلقَّى بها من العلوم المعروفة وأنا في سِن العشرين. وقد علق بالعقيدة شيء من آثار التربية بهذه المدارس، إلَّا أني كنت مولعًا من الصغر بالإسلام ومحاسنه، والمطالعة في السيرة النبوية، ومناقب الأصحاب والخلفاء الراشدين، فكان ينشرح صدري لأشياء وينقبض من أشياء تعرض لي فيها شبهات، ثم كنت أعرض ما يظهر لي من مكارم الشريعة ومقاصدها على ما عليه الناس من البدع والمحدثات التي تمسكُّوا بها، وجعلوها من الأصول الدينية، فأجد التناقض والتصادم، فصرت أتردَّد على كثيرٍ من كبار علماء الأزهر وغيرهم، لعلّي أجد عندهم مفرجًا، فأراهم أحرص من العامَّة على هذه الخزعبلات، حتى كدت أحكم بأنها من الدين، وأن الأمر دائرٌ بين شيئين: فإما أن يكون الدين دينَ خرافاتٍ وخزعبلاتٍ تنفر منها الطباع السليمة، وإما أن يكون ما نراه حقًّا، ولكن يمنعنا من قبوله إلحاد تأصَّل في النفس.

حتى أرشدني بعض الأصحاب للمترجَم [وهو حسن الطويل، أستاذ تيمور]، فأخذت في السؤال عنه من أهل العلم، فكانوا ينفّرونني منه، حتى بالغ بعضهم -عامله الله بما يستحقّ- ورماه بالزندقة، فقلت: إذا كنت لم أجد طَلبتي عند من تسمونهم بالصلاح والورع، فلعلي أصيبها عند الزنادقة. ثم سعيت في الاجتماع به، وسألته القراءة عليه، والاهتداء بهديه، فقرأت عليه العلوم العربية والمنطق، وأعدت عليه الصرف بتوسُّع وعلوم البلاغة، ثم قرأت طرفًا من الحكمة في شرح الدواني على **هياكل النور** للسهروردي، وشرح **رسالة الزوراء** وغير ذلك. ولمَّا رآني مُجِدًّا في التحصيل، قرَّر لي درسًا ثانيًا بعد العشاء كنا نقرأ فيه كتب الأدب ونحوها، وأنا في كلّ هذه المدَّة

أستوضح منه ما أشكل عليّ فيحله لي، فكان اجتماعي به ومصاحبتي إياه من أكبر نِعم الله عليّ في ديني [...] وكان رحمه الله سُنيّ العقيدة، صوفيّ المشرب، لا يحيد عن الشرع قيد إصبع، آخذًا بمذهب الإمام ابن تيمية في مسألة الاستغاثة بالقبور والاستشفاء بالموتى»[٤٥].

لا نعرف بالضبط ما الذي أزعج أحمد تيمور خلال تعليمه، ولكن ليس من المستغرب أن يؤدي الالتحاق بمدرسة فرنسية خاصة في أواخر القرن التاسع عشر إلى الشعور بالانفصام الثقافي لدى تلميذ مصريّ ذكيّ. وقد أجبره هذا الشعور بالاغتراب على اتخاذ موقف ضد ظواهر «الخزعبلات» التي كانت سائدةً في الاعتقادات الشعبيَّة في مصر، مثل الاعتقاد في زيارة الأضرحة وما يتعلّق بها من القدرات الخارقة التي يحوزها الأولياء الصالحون، التي وجدها غير متوافقة مع طبيعته وفهمه للإسلام الذي تشكَّل من خلال مطالعته الخاصة.

ولم يجد أيَّ ارتياح لدى العلماء الذين استشارهم في الأزهر، فتعليمهم المبنيّ على مناهج العصر الحديث كان يؤيد بوضوحٍ ثقافة الاعتقادات الشعبية التي يلعب فيها الأولياء الأحياء والأموات دورًا جوهريًّا في حياة العوام.

ولكنه أخيرًا وجد مبتغاه في حسن الطويل (١٨٣٤-١٨٩٩م)[٤٦]، الذي كان قد جمع بين عالم الأزهر وعالم الإدارة في الدولة. وُلِدَ الطويل في قرية بدلتا النيل، ودرس في الأزهر، ولكنه سرعان ما فَقَد حب مُعلِّميه بسبب انتقاداته المستمرة لطرائق تعليمهم. ولكن تغيَّر مسار حياته عندما احتاج مُصحِّح بولاق محمد قطة العدوي إلى المساعدة في إنجاز أهم كتب الحديث النبوي، صحيح البخاري (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م). حيث حصل الطويل على الوظيفة وعُيِّن بعد ذلك مصححًا لمنشورات وزارة الحربية، وهو منصب وفَّر له مصدر دَخْل مستقرًّا، فواصل دراسته -لا سيما في الفلسفة والرياضيات- على يد محمد أكرم الأفغاني (المتوفى ١٨٧٠م)، وهو باحث من الهند كان قد استقرَّ في مصر. كانت اهتمامات الطويل

---

(٤٥) أحمد تيمور، تراجم، ص١٢٦-١٢٧.

(٤٦) أحمد تيمور، تراجم، ص١٢٠-١٢٩؛ أحمد تيمور، أعلام الفكر الإسلامي، ص٩٣-١٠١.

متنوعة جدًا، وكانت قراءاته واسعة النطاق لدرجة أن أحمد تيمور أطلق عليه وصف «نسيج نفسه» كنايةً عن كونه عصاميَّ التكوين العلمي. وفي هذه الفترة نجد اسمه على قائمة العضوية في جمعية المعارف المصرية، مشتركًا في أحدث طبعات الكتب التراثية. وفي عام ١٨٦٧م، تخرج الطويل ليصبح مدرسًا في الأزهر، حيث درَّس جيلَيْن من الطلاب، من بينهم مفتيان من مفتي مصر: محمد عبده (انظر الفصل السادس)، ومحمد بخيت المطيعي (١٨٥٤-١٩٣٥م). ثم أصبح مفتشًا في وزارة التربية والتعليم. وفي سنواته الأخيرة، درَّس في كلية دار العلوم الجديدة، التي تأسَّست عام ١٨٧٢م بمبادرة من علي مبارك (كما كانت الحال مع مكتبة الخديوي عام ١٨٧٠م)، والتي قدَّمت تعليم العلوم الإنسانية العربية والإسلامية بطرائق حديثة[٤٧]. وكان من ضمن طلابه في دار العلوم أيضًا مفكرون مهمون من الجيل القادم، مثل محمد الخضري (١٨٧٢-١٩٢٧م).

والظاهر أن الطويل لم يكن ليحقِّق الحياة المهنية التي حقَّقها لولا توفُّر الوظائف الحكومية والمؤسسات التعليمية الناشئة حديثًا، التي كان بإمكانها أن تستوعب عالمًا كان من الواضح أن سعيه لتجاوز المناهج الدراسية السائدة في العصر الحديث والثقافة المترتبة عليها لن يتماشى مع التيار الرئيس في الأزهر. ويذكر تيمور في سيرته الذاتية أنه جرى تحذيره من الطويل وخطره، ولكنه يذكر أيضًا أن أزهريين آخرين اعتمدوا على مطالعته الواسعة للدفاع عن الإسلام ضد التحديات الخارجية.

لم يكن المعلم الرئيس الثاني لتيمور مختلفًا عن الطويل، فقد كان غير تقليدي أيضًا، وهو محمد محمود الشنقيطي التركزي (١٨٢٩ أو ١٨٣٠-١٩٠٤م)، الذي تعود أصوله إلى بلاد شنقيط، موريتانيا اليوم. لعب الموريتانيون -ولا سيما علماء شنقيط- دورًا مهمًا في الساحة العلمية العربية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقد سهلت عزلتهم النسبيَّة، إلى جانب المؤسسات التعليمية

---

(٤٧) طاهر، دار العلوم.

المتينة المختلفة جدًا عن تلك الموجودة في قلب العالم العربي الإسلامي[٤٨]، الحفاظَ على المعرفة التي أصبحت نادرةً أو منقرضةً في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، وبخاصة في الشعر، الذي كان الشنقيطي يحفظ منه الكثير. ونظرًا لخبراته وتجربته المشهورة عالميًا، إلى جانب شخصية سكّان الصحراء المتميزة بالمواجهة المباشرة والتشدُّد، التي كانت غير معتادة في مجتمع الشرق الأوسط المتمدّن في القرن التاسع عشر المعتاد للمجاملات، فقد حظي بالاستقبال الحافل في مكة وإستانبول ومصر، وسرعان ما تحوّل ذلك إلى خصومات وهجر وعزلة شخصيَّة ومهنيَّة.

استقرَّ الشنقيطي في المدينة بعد أداء فريضة الحج في مكة، وزار إستانبول عدة مرات لاستكشاف المخطوطات الأدبية المهمة ونَسْخِها[٤٩]، وذاع صيته لخبرته بما تحتويه خزائن الكتب العثمانية من مخطوطات الأدب العربي. وفي عام ١٨٨٧م، أرسله السلطان عبد الحميد الثاني في مهمَّة خاصَّة إلى إنجلترا وفرنسا وإسبانيا للبحث في خزائن الكتب الأوروبية عن المخطوطات التي لم تكن متوفرةً في إستانبول وينبغي نسخها. ولا تزال قائمة المخطوطات التي وضعها الشنقيطي لأهم كتب مكتبة الإسكوريال Escorial بالقرب من مدريد موجودةً إلى اليوم[٥٠]؛ غير أن علاقته بالسلطان العثماني ساءت عندما وافق على تمثيل السلطان في المؤتمر الدولي للعلوم الشرقية في إستكهولم عام ١٨٨٩م، بشرط استرداد بعض الأوقاف الموريتانية في المدينة المنورة[٥١]، وهو الشرط الذي رفضه عبد الحميد

(٤٨) انظر:

El Hamel, "Transmission of Islamic Knowledge."

وانظر أيضًا رواية الشنقيطي عن التدريس في الخِيم في موريتانيا في: أحمد تيمور، **أعلام الفكر الإسلامي**، ص٣٦٩.

(٤٩) مثل مقتطفات شعر الأصمعي (المتوفى ٢١٦هـ/ ٨٣١م) المعروفة باسم الأصمعيات، انظر: الشلاحي، **قطف العناقيد**، ص٢٤.

(٥٠) الشنقيطي، **أسماء أشهر الكتب العربية**.

(٥١) الشنقيطي، **الحماسة**، ص٢-٣؛ أحمد تيمور، **أعلام الفكر الإسلامي**، ص٣٧٠.

وكان السبب في استبعاد الشنقيطي. استقرَّ الشنقيطي في مصر عام ١٨٨٩م أو ١٨٩٠م، وانضمَّ إلى مشروع محمد عبده الرامي إلى إعادة إدراج الأدب العربي في المنهج الأزهري، وعمل مع عبده أيضًا على نشر كتابَي عبد القاهر الجرجاني (المتوفى ٤٧١ أو ٤٧٤هـ/ ١٠٧٨ أو ١٠٨١م) دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، هذا بالإضافة إلى إخراج طبعة من القاموس الموضوعي المخصص للكاتب الأندلسي ابن سيده من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، الذي نُشر في نهاية المطاف في سبعة عشر مجلدًا ليتوج مسيرة الشنقيطي العلمية. ظلَّ الشنقيطي منكبًا على المخطوطات، فأمضى أيامه في دار الكتب المصرية في قراءة المخطوطات ونَسْخِها[٥٢] إلى أن منعت دار الكتب عام ١٨٩٩ أو ١٩٠٠م -تحت إدارة المستشرق الألماني برنارد مورتز (Bernhard Moritz)- نَسْخَ مخطوطاتها بالحبر (من أجل حماية المخطوطات الأصلية)، الأمر الذي أدى إلى توقف الشنقيطي عن استنساخ نسخة من القرن العاشر في فضائل العلم[٥٣]، وقد كتب قصيدةً يشكو فيها هذا القرار. وكان هذا التحرك الذي يجعل الحفاظ على المخطوطات أَوْلَى من استخدامها المستمر نتيجةً لرؤية ناشئة حديثًا، في عالمٍ تهيمن عليه الكتب المطبوعة بشكل متزايد، وهي رؤية ترى المخطوطات قطعًا أثرية تاريخية، ولكنها رؤية كانت سببًا في إثارة غضب الشنقيطي وإحباطه.

توفي الشنقيطي بعد وقت قصير من نشره لكتاب دلائل الإعجاز للجرجاني، وقد رثى نفسه على نسق العادة المتبعة في رثاء الموتى في قصيدة تُظهر مدى أهمية تحقيق الكتب التراثية في نظرته إلى إنجازاته العلمية في حياته، فكتب الموريتاني الذي كان يواجه نهاية حياته بعيدًا عن وطنه، مستعيرًا صدر البيت من أحد قطَّاع الطرق الشعراء في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي[٥٤]:

---

(٥٢) حسين، الأيام، ٢: ٢٧٦ (الفصل ١٩).

(٥٣) الشلاحي، قطف العناقيد، ص٣٦.

(٥٤) وهو مالك بن الريب القائل:

تذكَّرت مَن يبكي عليَّ فلم أجد ... سوى السيفِ والرمح الرديني باكيا

انظر: البغدادي، خزانة الأدب (تحقيق هارون)، ج٢، ص٢٠٤.

تذكَّرت مَن يبكي عليَّ فلم أجد
سوى كُتُب تُختانُ بعدي أو علمي

وغيرِ الفتى المفتي محمد عبده
الصديق الصدوق الصادق الودِّ والكلمِ

مُخَصَّصها المطبوع يشهد مفصحًا
بما حاز من ضبطي الصحيح ومن رَقمي

فعبد الغني القارئ الفرع شاهدٌ
بحفظي عند الحذف والبتر والخرم

بذا يشهد المفتي وأصحابُ طبعِه
ولا يكتمون الحق كتمانَ من يَكمي(٥٥)

وبعد وفاته، تبرع ابنه بمجموعته من المخطوطات -التي كانت تضمُّ ٣٤٥ كتابًا- لدار الكتب المصرية، مما حال دون ما كان يخشاه الشنقيطي من تشتُّت مكتبته(٥٦).

وجَّه الشنقيطي أحمد تيمور في الأدب العربي وعرَّفه بعالم المخطوطات، فنصحه مثلًا بقراءة وتأمُّل المحتوى الأدبي لكتاب أمالي القالي من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وبما أن الكتاب لم يكن قد طُبع يومها(٥٧)، اضطر تيمور إلى نسخِ أجزاء مطولة بيده، وشُغل بنسخ النص وقراءته عدَّة أيام، حتى إن ندماءه الأدباء شعروا بغيابه، فكتب صديقه ومُعلِّمه محمد أكمل (ابن جامع الكتب فكري) قصيدة زجل هزليَّة في توبيخ القالي والشنقيطي لتسبُّبهما في حرمانه من رفقة تيمور. وكانت المعلقات الجاهلية من أهم الأعمال الأدبية التي درسها تيمور مع الشنقيطي، وهو الشعر الذي أشعل حماس الجيل القادم من المثقفين العرب.

(٥٥) الزيات، أول ما عرفت الشنقيطي، ص٢٤٧. ولقراءة بقية الأبيات، انظر: الشنقيطي، الحماسة، ص١٤.

(٥٦) سيد، دار الكتب المصرية، ص٣١.

(٥٧) وطُبع الكتاب بعد ذلك عام ١٩٠٦م.

ورث تيمور عن معلميه تعلُّقهم بالكتب، من ناحيتي محتواها ونسخها، فصحَّح المخطوطات التي يملكها وعلَّق عليها، كما استخدم نُسخه لتصحيح الكتب المطبوعة، ونشر تصحيحاتٍ مستقلة لاثنين من أهم القواميس العربية المنشورة: **لسان العرب**، و**القاموس المحيط**(٥٨). وكانت هذه خدمة جليلة للساحة العلمية؛ نظرًا لأن المُصحِّحين يومها كانوا يعتمدون اعتمادًا كليًا على هذه النسخ المطبوعة في تصحيح كتب التراث الأخرى وتنقيحها(٥٩). وبالإضافة إلى ذلك، جمع تيمور فهارس أهم الكتب التي كان يمتلكها، مثل كتاب البغدادي **خزانة الأدب** من أهل القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، لمساعدته هو وأولئك الذين يتردَّدون على مكتبته(٦٠). وكانت الكتب التي ألَّفها والتي نُشرت إما خلال حياته أو بعد وفاته خزانةً كبيرةً من المعلومات في حدِّ ذاتها، تغطي موضوعات متنوِّعة مثل: تاريخ الديانة اليزيدية (التي تمارس في وطن أسلافه الأكراد)، وأصول مذاهب الفقه الإسلامي، والسِّيَر الذاتية للأطباء، والألعاب العربية، وتاريخ العلم العثماني، والآثار المنسوبة إلى الرسول [ﷺ]؛ وقد نُشرت تعليقاته التي كان يكتبها في أثناء مطالعاته أيضًا بعد وفاته(٦١).

شارك تيمور أيضًا في مشروعٍ لنشر كتب التراث العربي والإسلامي، وهو مشروع «شركة طبع الكتب العربية» التي تأسَّست في عام ١٨٩٧م بهدف طبع الكتب «النافعة» ونشرها(٦٢). وقد ترأس هذا المشروع لجنة ضمَّت كلاً من تيمور وعلي بهجت (١٨٥٨-١٩٢٤م)، أول رئيس محلي لدار الآثار العربية(٦٣)؛ وحسن

---

(٥٨) طُبع تاريخ القاموس في عام ١٩٢٤م، وتاريخ لسان العرب في عام ١٩١٦م.

(٥٩) الخطيب، حركة النشر والتأليف: **تصحيح القاموس**، ص٤٠٢.

(٦٠) عنوان فهارس هذا الكتاب هو مفتاح الخزانة، وكان بمثابة الأساس لفهارس هذا الكتاب التي طُبعت بعده، انظر: مقدمة عبد السلام هارون للفهارس في: **خزانة الأدب**، ج١٢، ص١٠-١١ (تحقيق هارون).

(٦١) انظر قائمة المصادر لمعرفة كتب تيمور المطبوعة.

(٦٢) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ٤: ٨١.

(٦٣) وهي متحف الفن الإسلامي الآن.

عاصم (المتوفى ١٩٠٧م) مدير ديوان الخديوي ثم مشرف الجمعية الخيرية الإسلامية[٦٤]. ويمكن أن تعني كلمة «نافعة» هنا أشياء مختلفة، ففي عام ١٨٩٩م -على سبيل المثال- نشرت الشركة جزءًا في الفقه للغزالي، الذي كان مشهورًا بكتابه في الأخلاق والورع إحياء علوم الدين، غير أن كتابه الفقهي هذا لم يكن ذا شأن في التعليم أمام الكتب التي كانت تُدرس في العصر الحديث. وذكرت اللجنة التنفيذية للشركة في مقدمة الكتاب أنها قرّرت نشره بسبب وضوح محتواه، وكذلك لأنه لم يُطبع من قبل، ولأنه أيضًا يمكن أن يكون مفيدًا للمتخصّصين والعامّة على حدٍّ سواء[٦٥]. وذِكر العامَّة هنا مثيرٌ للاهتمام؛ لأن أسلوب كتاب الغزالي ليس أسلوب المتون المختصرة ولا الشروح، وهو الشيء الذي يجعله سهل القراءة وفي متناول القرَّاء غير المتخصِّصين عكس نصوص المناهج الفقهية التي طُبعت حتى ذلك الوقت. فهذه الطائفة من القرَّاء كان بإمكانهم قراءة كتاب الغزالي بأنفسهم، خارج إطار مرجعيات المؤسسات التعليمية.

كما نشرت الشركة -بعد عام من ذلك- فتوح البلدان، وهو كتاب شهير في تاريخ الفتوحات الإسلامية، ألَّفه البلاذري في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وجاء في المقدمة أن اللجنة التنفيذية اختارت هذا الكتاب بسبب تغطيته لموضوع مهم، وبسبب سلاسة أسلوبه. كما اعترفت بأن الكتاب قد نُشر مرتَين في أوروبا، ولكنها أشارت أيضًا إلى أن نُسخه قد نفدت ولم تعُد متاحة، وأن المطبوعات الأوروبية من كتب التراث العربي مُكلِّفة للغاية لتوزَّع بشكل واسع في العالم العربي، كما أنها كانت تُطبع بأعداد قليلة لا تكاد تكفي لتزويد المكتبات الغربية. وبالإضافة إلى عدم توفر نسخ كافية من المطبوعات الأوروبية، فقد كان للمشروع بُعد جماليٌّ أيضًا، فطبعة ليدن عام ١٨٦٦م التي حقَّقها ميكال جان دي خويه (M. J. de Goeje) كانت بخطٍّ متنافرٍ حاد الزوايا، في حين كانت نسخة الشركة المصرية عام ١٩٠١م أسهلَ للقراءة، بنصٍّ دائريٍّ أنيق، يبهج النظر. كما نشرت الشركة كتبًا

---

(٦٤) تأسست سنة ١٨٩٢م، وكانت تسعى إلى توفير التعليم والتدريب المهني لفقراء مصر، انظر: جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٤: ٨٩-٩٠.

(٦٥) الغزالي، الوجيز، ص٢.

تراثية أخرى في سيرة صلاح الدين وتاريخ دولة السلاجقة[66]، بالإضافة إلى كتابين في الإمامة والسياسة[67]. وهذه الأعمال كلها هي -بلا شكٍّ- من النوع الذي يُتوقَّع من تيمور وغيره من مؤسسي الشركة أن يفضّلوه: التاريخ السياسي لأشهر الحكّام والدول، وكتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، وكتب الفقه الميسر.

وتُعَدُّ مكتبة تيمور أهمَّ إرث تركه من خلفه، وهي تقع في حي الزمالك الراقي في القاهرة، وكانت مفتوحة أمام جميع الباحثين المهتمين، وكانت تحتوي على حوالي خمسة عشر ألف كتاب[68]، نصفها تقريبًا في شكل مخطوطات، والنصف الآخر أعمال مطبوعة في العالم العربي وفي أوروبا. وكانت مجموعة تيمور من الأعمال العربية المطبوعة كاملةً، حتى إن الكاتب السوري يوسف سركيس (١٨٥٦-١٩٣٢م) استخدم مكتبة تيمور لتأليف فهرسه الشامل للكتب العربية المطبوعة قبل عام ١٩١٩م، ثم أهداه إليه[69]. كما أن كتاب **الأعلام** لخير الدين الزركلي (١٨٩٣-١٩٧٦م) كان أيضًا من المراجع التي اعتمدت على مكتبة تيمور، وهو أفضل كتاب تراجم حديث للمشاهير من «العرب والمستعربين والمستشرقين» منذ ظهور الإسلام حتى زمن المؤلف[70]. ومن سمات هذا الكتاب أنه لا يسرد المؤلفات حسب موضوعاتها فقط، بل يحدِّد أيضًا ما إذا كانت قد طُبعت أو ما زالت مخطوطة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يتضمَّن صورًا لخطوط المؤلفين، وغيرها من الوثائق التي من شأنها أن توفر للطلاب الناطقين باللغة العربية في القرن العشرين أولَ نظرة على عالم المخطوطات، الذين نشؤوا في ثقافة علمية لا تعدُّ

---

(٦٦) سيرة صلاح الدين لابن شداد، وتاريخ دولة آل سلجوق لعماد الدين الأصفهاني.

(٦٧) الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية، والفخري في الآداب السلطانية لابن الطقطقي. للحصول على قائمة بالكتب التي نشرتها الشركة، راجع القائمة التي بعد فهرس فتوح البلدان الذي طبعته الشركة.

(٦٨) أحمد تيمور، تراجم، ص١٥٩.

(٦٩) انظر صفحة الإهداء (غير مرقمة) في معجم المطبوعات، وقد خلد مشروع سركيس الرامي لحصر شامل للمطبوعات اسمَ صاحبه. انظر: صالحية، المعجم الشامل.

(٧٠) انظر مقدمة **الأعلام** للزركلي (نشرة ٢٠٠٢م)، ج١، ص١٧.

المخطوطات -أو القديمة منها على الأقل- شيئًا صالحًا للاستخدام العلمي، بل مجرَّد مقتنيات للأرشيف أو المجموعات النادرة. وقد أصبح كتابا سركيس والزركلي مراجعَ لا غنى عنها للأبحاث التي تلتهما، ولكن تأليفهما لم يكن ليتم لولا وجود مكتبات شاملة (في الطموح على الأقل) ومفهرسة بشكل جيد، كما هي الحال هنا مع تيمور نفسه.

وقد لعبت مكتبة تيمور أيضًا دورًا مهمًّا في الثقافة الفكرية الغنية التي ازدهرت في المجلات العربية؛ لأن الأعمال النادرة والقديمة التي جمعها قد غذَّت بشكل مباشر المناقشات العلمية التي كانت جارية يومها، ففي عام ١٩٢٥م -على سبيل المثال- نشر كاتب مقالةً في مجلة **الزهراء** المصرية جاء فيها:

> «من الكتب النفيسة التي دخلت أخيرًا في **الخزانة التيمورية** العامرة بالقاهرة، نسخة من **تاريخ الدول والملوك** لـ ... ابن الفرات (٧٣٥هـ/ ١٤٠٥م)، منقولة بالتصوير الشمسي عن النسخة الفذَّة الموجودة في مكتبة فيينا، وهي في تسع مجلدات، وسأعرِّف القرَّاء بها وبمؤلفها في الجزء الآتي من **الزهراء** إن شاء الله، وإني أنقل الآن من تاريخ ابن الفرات ما ورد فيه عن إحراق الصليبيين سنة ٥٠٣هـ لمكتبة بني عمار العظيمة التي كانت في ثغر طرابلس الشام»[٧١].

هذا يعني أن وصول نسخة مخطوطة جديدة إلى مكتبة تيمور كان يمكن أن يكون حدثًا، كما هي الحال هنا، التي تمثِّل استعادة حلقة تاريخية ذات صلة بما يدور وقتها، فقد كان تدمير الصليبيين الغاشم لمكتبة كبيرة يحمل أهميةً متساويةً في عصر الاستعمار. وكانت المخطوطة الفريدة لهذا الكتاب موجودة في المكتبة الملكية في فيينا[٧٢]، حيث كانت بمثابة مصدر رئيس لرواية المستشرقين عن الحروب الصليبية، ولكنها لم تكن متاحةً للباحثين العرب. وقد استخدم تيمور تقنية التصوير الفوتوغرافي بشكل فعَّال، لاستعادة المؤلفات التي كانت مفقودة

---

(٧١) ابن الفرات، **إحراق دار العلم بطرابلس الشام**، ص١١٠.

(72) Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*, 2:46-49.

أمام علماء الشرق الأوسط نتيجة لحملات المكتبات الغربية الواسعة للحصول على المخطوطات العربية في القرن التاسع عشر[٧٣]. وقد سمح التصوير الفوتوغرافي بإعادة إنتاج المخطوطات بدقَّة كاملة في وقت أقل بكثير مما كان مطلوبًا حال النَّسْخ باليد. وفي الحقيقة، كان جزء كبير من مجموعة مخطوطات تيمور يتألَّف من نسخ فوتوغرافية من مكتبات في أوروبا، من بينها الفاتيكان (لعل ذلك لصلته بسركيس، الذي كان موردًا مهمًّا للكتب العربية للفاتيكان)[٧٤] وإستانبول[٧٥].

رجوع أحمد الحسيني إلى كتب التراث

يُعَدُّ أحمد بك الحسيني (١٨٥٤-١٩١٤م) واحدًا من أهم هواة جمع كتب التراث المصريين في هذا الجيل (وإن كان أكثر اهتمامه موجهًا إلى الكتب الدينية لا كتب الأدب)، وهو الرجل الذي دفعتني كتاباته إلى توجيه اهتمامي نحو ثقافة الكتاب والطباعة المبكِّرة (راجع مقدمة هذا الكتاب). وُلِدَ الحسيني في القاهرة في عائلة ذات نفوذ، يعود نسبها إلى النبي [ﷺ]، وكان حسن العطار -الذي ذكرنا سابقًا أنه جامع كتب وشيخ الأزهر وأستاذ الطهطاوي- شقيق جدته من الأب[٧٦]. وكان والده رئيس طائفة النحاسين، المنصب الذي ورثه الحسيني عنه حين كان يواصل تعليمه الديني في الأزهر، حيث أصبح الطالب المفضَّل والمقرَّب من شمس الدين محمد الأنبابي (١٨٢٤ أو ١٨٢٥- ١٨٩٦م). وعندما أُصلحت المحاكم الوطنية، التي كانت توفر دورًا رسميًّا للمحامين، وبدأت عملها عام ١٨٨٤م، كان الحسيني من أوائل المحامين الذين مارسوا المحاماة

---

(٧٣) انظر على سبيل المثال:

Wollina, "*Tracing Ibn Ṭūlūn's Autograph Corpus*," 319.

(74) Albin, "*Sarkīs, Y. I.*," 395.

(٧٥) الخطيب، فقيد العربية والإسلام، ص٥٧١.

(٧٦) الحسيني، مرشد الأنام، ٢: ٦٠٠.

فيها، ثم أصبح أحد أبرز المحامين في عصره، وكان عضوًا مؤسسًا لنقابة المحامين المصريين(٧٧).

وفي مرحلة ما، تقاعد الحسيني من عمل المحاماة وكرَّس نفسه للدراسات القانونية وجمع الكتب، وكرَّس جزءًا كبيرًا من جهوده لاقتناء المخطوطات ونَسْخِها. وكان والد الحسيني الوليَّ الشرعيَّ لأحفاد حسن العطار، العائلة التي شهدت بشكل مباشر صعوبة الحفاظ على مكتبات المخطوطات وسهولة تشتُّت ما قُضي عمر بأكمله في جمعه؛ فقد أثارت مكتبة العطار الشهيرة حسدَ عددٍ كبيرٍ من زملائه الأزهريين الذين جمعوا بعد وفاته مجموعةً من الطلاب وساروا إلى منزله، زاعمين أن كُتبه قد أُوقفت على الأزهر. وتمكَّن هذا الحشد من أخذ جزء كبير من المكتبة، فأودعوا بعض المجلدات في مكتبات أروقة الأزهر، ولكنهم احتفظوا بعدد كبير منها لأنفسهم(٧٨).

لم تقتصر جهود الحسيني في جمع الكتب على مصر، فقد سافر إلى مناطق مختلفة بحثًا عن المخطوطات النادرة، وأنفق -على حدِّ تعبيره- «حياته وثروته» وراء تحصيلها(٧٩). وسعى الحسيني وراء الأعمال النادرة، بل حتى الفريدة من نوعها في الفقه الإسلامي، وبخاصة في المذهب الشافعي الذي كان يتبعه. هذا بالإضافة إلى مخطوطات التاريخ والأدب. وقد تُوِّجت جهوده بتكوين أهم مكتبة لكتب المذهب الشافعي في عصره. وقد وصفها الصحفي الشامي الكبير، مؤلف الروايات التاريخية، ورئيس تحرير مجلة **الهلال**، جورجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤م)، بأنها مجموعة مفهرسة جيدًا، وأنها تضمُّ ٤٧٨٠ مجلدًا من الأعمال المطبوعة والمخطوطة، وأشاد بالحسيني لوضعها تحت تصرُّف القرَّاء المهتمين



(77) Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism*, 39.

(٧٨) على الرغم من أن هذه الحادثة كانت قد وقعت قبل ولادة الحسيني، فإن والده كان من المشاركين خلال حياته في محاولة استعادة الكتب المختلسة، ويشير الحسيني إلى حكايات العائلة في هذا الشأن في: مرشد الأنام، ٢: ٦٠٨-٦٠٩.

(٧٩) الحسيني، مرشد الأنام، ١: ١٩.

جميعهم[٨٠]. ويبدو أن سَفر الحسيني المكثَّف وأبحاثه قد أثرت فيه سلبًا، فبدأت صحته في التدهور عندما كان لا يزال في أواخر الخمسينيات من عمره، فقد اعترف في كتابٍ صدر عام ١٩١١م بأن حالته البدنية لم تسمح له بالصيام أكثر من ثلاثة أيام من رمضان. توفي الحسيني في القاهرة عام ١٩١٤م عن عمر يناهز التاسعة والخمسين، وجرى التبرع بمجموعة كتبه لدار الكتب المصرية، وكانت تضمُّ ٢٤٥ مخطوطًا، يتألَّف الكثير منها من مجلدات متعدِّدة[٨١].

وعلى غرار تيمور، ترك لنا الحسيني سردًا لتكوينه العلمي، متتبعًا سنده العلمي لأكثر من ألف عام، فيبدأ بسرد شيخه الأنبابي، الذي شغل منصب شيخ الأزهر عام ١٨٨٢م ثم بين عامي ١٨٨٧-١٨٩٥م، ثم شيخ الأنبابي إبراهيم الباجوري، ثم شيخ الباجوري وهكذا، في سلسلة متصلة تعود إلى الوراء عبر الأزمنة والأمكنة من مصر إلى سوريا، إلى العراق، إلى شرق إيران، والعودة إلى العراق، وإلى مصر مرةً أخرى، حيث توفي الشافعي، مؤسِّس المذهب عام ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م[٨٢]. ولكن على الرغم من دراسته المتعمقة مع الأنبابي، وشعوره بالارتباط الوثيق بالماضي، فإن الحسيني يذكر عدم رضاه عن دراسته لبقاء العديد من الأسئلة في ذهنه دون حلّ. ولحلِّها كان عليه اللجوء إلى كتب العلماء «المتقدمين» من القرون الأولى للإسلام:

> «فاستزدت من كتب المتقدمين فيه بسائر الأمصار ما شاء الله أن أستزيد، وعملت على تحصيل ما لا مطمع بعد الحصول عليه في الزيادة لمستزيد، وبذلتُ في ذلك نفائس الأموال الجمَّة لإحراز أسفار يعزُّ نوالها وهي في بابها مهمَّة، حتى اجتمع عندي ولله المنَّة، من كتب الأوائل والأواخر ما لا يجتمع في دار كتب، وإن أمضيت في تحصيله السنين والحقب، بل لم يطلع على كثيرٍ منها من مئين من السنين بعض جهابذة أصحاب الكتب المتداولة من المتأخرين»[٨٣].

---

(٨٠) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٤: ١١٥.

(٨١) سيد، دار الكتب المصرية، ص٣٢.

(٨٢) الحسيني، مرشد الأنام، ١: ١٣-١٦.

(٨٣) الحسيني، مرشد الأنام، ١: ١٧.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مكتبة الأنبابي الشخصية -التي ذكرناها في الفصل الثاني- كان يغلب عليها كتب المتأخرين بشكل ملحوظ، مع الغياب شبه الكامل لكتب الفقه المتقدمة وغيرها من الموضوعات. ومن ثَمَّ فإن انطلاق الحسيني للسعي وراء الكتب المتقدمة يُعَدُّ خروجًا متعمدًا عن حدود التقاليد التي كان عليها شيوخه. ويوضِّح الحسيني ببراعة اتساع نطاق مطالعته من خلال دمج عناوين الكتب التي جمعها في قوله:

«حتى تهذَّبت بتهذيب المهذب، لإدراك غاية المطلب، وأعددت العدَّة لتحصيل المعتمد والشامل، وتنبَّهت بإبانة البيان والتنبيه المجموع الكامل»[84].

وتحتوي هذه الجملة على عناوين أحد عشر كتابًا من كتب الفقه الإسلامي المتقدمة، وتمتدُّ القائمة على صفحة كاملة[85].

وقد ذكر الحسيني أنه وجد أدب العصر الوسيط متفوقًا تفوقًا كبيرًا على أدب العصر الحديث:

---

(٨٤) وإليك القائمة كاملة مرتَّبة على تاريخ وفاة مؤلفيها: **المختصر** للبويطي (المتوفى ٢٣١هـ/ ٨٤٦م)، **المختصر** للمزني (المتوفى ٢٦٤هـ/ ٨٧٧ أو ٨٧٨م)، **التلخيص** لابن القاص (المتوفى ٣٣٥هـ/ ٩٤٦ أو ٩٤٧م)، **اللباب** لأبي الحسن المحاملي (المتوفى ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) أو حفيده أبو طاهر (المتوفى ٥٢٨هـ/ ١١٣٤م)، **المعتمد** للبندنيجي (المتوفى ٤٢٥هـ/ ١٠٣٤م)، **شرح المزني** لأبي الطيب الطبري (المتوفى ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، **الحاوي** للماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، **الإبانة** لأبي القاسم الفوراني المروزي (المتوفى ٤٦١هـ/ ١٠٦٩م)، **التعليقة** لعله للقاضي حسين (المتوفى ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م)، **المهذب والتنبيه** لأبي إسحاق الشيرازي (المتوفى ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)، **الشامل** لابن الصباغ (المتوفى ٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م)، **نهاية المطلب** لإمام الحرمين الجويني (المتوفى ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، **تتمة الإبانة** للمتولي (المتوفى ٤٧٨هـ/ ١٠٨٦م)، **التحرير** لأبي العباس الجرجاني (المتوفى ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م)، **العدة** لأبي عبد الله الطبري (المتوفى ٤٩٨هـ/ ١١٠٥م)، **بحر المذهب** للروياني (المتوفى ٥٠٢هـ/ ١١٠٨م)، **الوجيز والوسيط والبسيط** للغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، **التهذيب** للبغوي (المتوفى ٥١٦هـ/ ١١٢٢م)، **البيان** للعمراني (المتوفى ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م)، **المجموع** للنووي (المتوفى ٦٧٦هـ/ ١٢٧٨م).

(٨٥) الحسيني، **مرشد الأنام**، ١: ١٨.

«حيث يجد في كتب المتقدمين التحقيقات والقيود ... والتأصيل والتفريع ... والخلاف والاستدلال، والتفصيل والإجمال، ما يجعل كتب المتأخرين في نظره قطرة من بحر»[٨٦].

والغريب هنا هو استخدام العناوين المتداخلة والسجع، وهما أسلوبان أدبيان أساسيان يميزان كتابات العصر الحديث، غير أن الحسيني استخدمهما خاصَّة من أجل إيصال وجهة نظره عن نقص محتوى كتابات هذه الفترة مقارنةً بكتب المتقدمين. وحسب الحسيني، فإن مطالعته قادته إلى النظر إلى الممارسات العلمية في عصره نظرة نقدية حديثة. وعلى الرغم من أن علماء العصر الحديث استمروا في الاستشهاد بأقوال المتقدمين والاعتماد عليها، فقد أصبح من الواضح للحسيني أن قلَّة منهم فقط قرأت بالفعل كتب هؤلاء المتقدمين مباشرة. وبالفعل، فإن الوسط العلمي السائد يومها -كما رأينا في **الفصل الثاني**- لم يكن يشجِّع على النظر المباشر في أمهات الكتب، وكانت القراءة في شروح المتأخرين وحواشيهم وحواشي الحواشي ذروة ما يسمو إليه العالِم. وكانت نتيجة ذلك أن فهم المتأخرين لمواقف المتقدمين واختلافاتهم كان سطحيًا في أحسن الأحوال، وخطأً للغاية في أسوأ الأحوال[٨٧]. ويذكر الحسيني في كتاباته عدَّة أمثلة لبعض الآراء التي تُنسب إلى بعض العلماء المتقدمين خطأً، وبقاء هذا العزو الخطأ لأجيال، يتناقله جيل عن جيل دون رجوع إلى الأصل. فعلى سبيل المثال، رأى فقهاء الشافعية المعاصرون له أن الأذن منفذ من منافذ الجسم التي إن دخل منها الماء بطل الصيام، ولكن الحسيني تتبع هذا الرأي، الذي يتناقض مع المعرفة التشريحية السائدة في وقته، بالرجوع إلى مصادر المذهب، فوجد أنه يعود إلى تصحيفٍ في نصٍّ من شروح القرن السابع عشر[٨٨].

ولمعالجة هذا الوضع، شرع الحسيني في الخطوة الأولى في هذا الشأن، وهي نشر الكتاب الأصل في فقه المذهب الشافعي الذي كان يتبعه، وهو

(٨٦) الحسيني، مرشد الأنام، ١: ٢٦.
(٨٧) الحسيني، مرشد الأنام، ١: ١٩.
(٨٨) الحسيني، نهاية الإحكام، ص٨؛ El Shamsy, "Ḥāshiya in Islamic Law," 299-300

كتاب، أو مجموعة كتب -بتعبير أدق- جمعها تلاميذ الشافعي وأطلق عليها اسم «الأم»، ولم يكن يومها قد نُشر من أمهات كتب الفقه الإسلامي سوى القليل[٨٩]. وكان قد انقطع الرجوع إلى كتاب الأم وتداوله خمسمئة سنة على الأقل[٩٠].

كان التحدي الأول الذي واجهه الحسيني هو جمع مخطوطة كاملة للكتاب[٩١]، فعلى الرغم من أن الكتاب كان قد أُلّف في الأصل في مصر، حيث أمضى الشافعي السنوات الأخيرة من حياته، فإن المخطوطتَين الوحيدتَين الباقيتَين كانتا موجودتَين في مكتبة طوب قابي سراي في إستانبول التي لم تكن مفتوحة الأبواب للجميع في ذلك الوقت، وفي مكتبة مدرسة المحمودية في المدينة[٩٢]. وفي القاهرة، لم يكن بالإمكان العثور إلّا على أجزاء من الكتاب، فكانت دار الكتب المصرية تملك نسخًا من مجلدين (المجلد الثامن ومجلد آخر ممحي رقمه بسبب تلف المخطوطة)[٩٣]، وكان الحسيني قد وجد نسخةً من المجلد الأول في الجامع الأزهر في مكتبة رواق المغاربة، وهو مجلد كان ملكًا لخال أبيه حسن العطار، ويبدو أنه كان من بين الكتب التي نُهبت من مكتبة العطار الخاصة بعد وفاته، كما

(٨٩) الكتابان الآخران من أمهات الكتب هما: الموطأ للإمام مالك بن أنس (المتوفى ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)، وكتاب الخراج لأبي يوسف (المتوفى ١٨٢هـ/ ٧٩٨م)، اللذان طُبعا في عامي ١٨٦٤ و١٨٨٥م على التوالي، وإن كان الكتاب الأول كتاب حديث في المقام الأول (ولم يكن له تأثير كبير في التطور الفعلي للمذهب المالكي وفقًا لرأي عبد الله في Mālik and Medina, 77-78). أما الآخر، فيقتصر على الضرائب والمسائل المالية. وبالإضافة إلى هذا، فقد طُبع كذلك كتاب الشافعي في أصول الفقه الرسالة عام ١٨٩٥م.

(٩٠) ابن حجر، الإمتاع، ص١٠٣.

(٩١) كان النص الذي جمعه يفتقر إلى بعض الأوراق؛ انظر تعليق محقق الكتاب، رفعت فوزي عبد المطلب، في طبعة ٢٠٠١م، ج٩، ص٧-٨. انظر: مرشد الأنام، ١: ٢٠، للاطلاع على رواية الحسيني لبحثه عن المخطوطات.

(٩٢) عبد المطلب، مقدمة الأم (نشرة ٢٠٠١)، ج١، ص٣٠.

(٩٣) فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة الخديوية، ٣: ٢٦٤.

أشرنا إليه سابقًا[٩٤]. كما سافر الحسيني أيضًا إلى إستانبول عام ١٩٠٢م وإلى دمشق عام ١٩٠٤م، بحثًا عن المخطوطات[٩٥].

وبعد جمع النص، وظَّف الحسيني ثلاثة مصححين ذوي خبرة لضمان دقَّة العمل[٩٦]، وكان أكثرهم خبرة محمد البلبيسي (تاريخ وفاته غير معروف)، الذي صحَّح طبعة بولاق الشهيرة للقاموس العربي الكبير **لسان العرب** سنة ١٨٨٢م، التي كانت في عشرين مجلدًا. أما المصحح الثاني، فكان نصر العادلي (تاريخ وفاته غير معروف)، وهو الذي صحَّح -بعد بضع سنوات- الطبعة الثانية من تفسير الطبري، أهم كتب تفسير القرآن التراثية، وقد نُشرت هذه الطبعة بين عامي ١٩٠٢-١٩١٢م[٩٧]. أما المصحح الثالث، فكان الشاعر محمود حسن الزناتي (المتوفى ١٩٤٩م)، أحد مجموعة الأصدقاء الثلاثة، إلى جانب أحمد حسن الزيات (١٨٨٥-١٩٦٨م) محرر مجلة **الرسالة**، وطه حسين عميد الأدب العربي في مصر في النصف الأول من القرن العشرين[٩٨]. وجاءت مقدمات المصححين ملتزمةً بشكل عام بالعادات المتبعة يومها في الطباعة؛ فأشادت بخديوي الوقت عباس حلمي الثاني، واحتفلت بذكرى إنجاز الكتاب بقصائد مختتمة بذكر تاريخ الانتهاء منه، ولكنها على غير العادة أعطت تفاصيل أكثر عن عملهم في الكتاب تتعدى التدقيق اللغوي المعتاد. فيذكر العادلي والبلبيسي أنه كان يجب عليهما تحقيق نصٍّ يفتقر إلى الضبط، بل النقط أيضًا في بعض الأحيان للتمييز بين أحرف معيَّنة، وكان

---

(٩٤) لم يصل هذا المجلد إلى مكتبة الأزهر المركزية، ولم أتمكَّن من تحديد مكان وجوده الحالي. انظر: **المكتبة الأزهرية**، ٢: ٤٤٦-٤٤٧.

(٩٥) تحتوي نسخة مختصر البويطي لرسالة للشافعي الموجودة في إستانبول على ملاحظة تركها ناسخ الحسيني، للمزيد انظر مقدمة الكتاب الحالي. للاطلاع على رحلة الحسيني إلى دمشق، انظر: Commins, Islamic Reform, 62

(٩٦) الشافعي، **الأم** (نشرة بولاق)، ج٤، ص٤١٣-٤١٦.

(٩٧) الطبري، **جامع البيان**، (نشرة بولاق)، ج٣٠، ص٢٣٢.

(٩٨) للمزيد عن البلبيسي والعادلي، انظر: الطناحي، **في اللغة الأدب**، ج٢، ص٦٣٥. وللمزيد عن الزناتي، انظر: Cachia, Taha *Husayn*, 49؛ والزيات، **محمود حسن الزناتي**، ١٧٥٤.

يجب عليهما كذلك تصحيح الأخطاء التي وقع فيها النسَّاخ عن غير قصد، من أخطاء إملائية، وسقط، وخلط في ترتيب الكلمات.

نُشر كتاب الأم في مطبعة بولاق في أربعة مجلدات مركَّبة بين عامي ١٩٠٣-١٩٠٨م، ويعود الفضل الأول في جمع النص الكامل للكتاب وتحقيقه وطبعه ونشره -كما جاء في مقدمة الكتاب ومقدمة المصححين(٩٩)- إلى الحسيني الذي اضطر إلى بيع ثلاثين فدانًا من الأراضي الزراعية لتغطية التكلفة الكبيرة لهذا العمل(١٠٠). ونلاحظ هنا ظهور دور جديد في عملية نشر كتب التراث، وهو دور المكتشف وجامع المخطوطات الذي لم يكن موظفًا لدى المطبعة، ولكنه جعل من نشر كتاب معيَّن مشروعَه الفكري. وعلى عكس أحمد زكي (الذي سنتطرق إليه في الفصل القادم) الذي أشرف بنشاط على عملية التصحيح في مشاريعه، تحريرًا وتقديمًا لها، فإن الحسيني ربما لم يشارك في التصحيح فعليًّا بشكل مباشر. وهذا لا يعني أنه لم يكن لديه معرفة بموضوع الكتاب الذي كان يقوم على نشره، بل العكس، فقد كان يعرف عنه أكثر مما يعرف المصححون، ولكنه كان لا يزال يمارس مهنة المحاماة. ومع ذلك، فإن مدى تدخُّله في الطبعة النهائية للكتاب بالتحديد أصبح نقطة جدال بعده. ففي عام ١٩٤٢م، انتقد الشيخ محمد زاهد الكوثري (١٨٧٩-١٩٥٢م) -العالم التركي الشهير المنفي إلى القاهرة (انظر **الفصل الثامن**)- الطبعة لتصحيحها خطأ نحويًّا زعم أن الشافعي ارتكبه، واتهم الحسيني بالتصرف في النص الموجود في المخطوطة(١٠١). وقد أشار المحقق وعالم اللغة اليمني عبد الرحمن المعلمي (**انظر الفصلين الثالث والثامن**) في دحضه لنقد الكوثري إلى أن المصححين هم الذين كانوا يتصرفون في تصحيح الأخطاء اللغوية، وأنهم ربما صحَّحوا النصَّ دون التنبيه على الخطأ (كما جرت العادة في ذلك)، أو أن التصحيح كان موجودًا في المخطوطة نفسِها(١٠٢). ويوضح

---

(٩٩) الطناحي، الكتاب المطبوع بمصر، ص٥٢.

(١٠٠) الشافعي، الأم (نشرة بولاق)، صفحة العنوان، ج٤، ص٤١٤.

(١٠١) الكوثري، تأنيب الخطيب، ص٤٩-٥٠.

(١٠٢) انظر التنكيل للمعلمي في: آثار المعلمي، ج١٠، ص٦٩٠. وللمزيد عن هذا الخلاف، انظر: Khan, "Islamic Tradition," 63-71.

هذا الخلاف المشكلات التي كانت كامنةً في ممارسات التصحيح السائدة في العالم الإسلامي في ذلك الوقت؛ فلم يكن من الواضح مَن المسؤول عن الشكل النهائي للنص، ومَن له القول الفصل فيه، ولا يجري عادة تحديد المخطوطات المستخدمة، ولا التنبيه على تعديلات المصحح، ولا الإشارة إلى الاختلافات بين النسخ.

يحذر غلاف الطبعة تحذيرًا شديدًا من أنه «لا يجوز لأحد أن يطبع كتاب الأم من هذه النسخة، وكل من طبعها يكون مكلفًا بإبراز أصل قديم يثبت أنه طبع منه وإلَّا يكون مسؤولًا عن التعويض قانونًا»[١٠٣]، والسبب في هذا يعود إلى الصعوبة التي واجهها الناشر في تجميع أجزاء هذا الكتاب، عكس غالبية كتب الفقه المطبوعة، التي كانت شائعة في التعليم، ومن ثَمَّ كانت نسخها متاحةً بيُسْر. ومن ثَمَّ فإن أيَّ نسخ لهذه الطبعة من الأم يُعَدُّ سرقة علمية عظيمة. غير أن هذا التحذير ذهب عبثًا؛ حيث إن كل الطبعات التي تلتها إلى الطبعة المحققة عام ٢٠٠١م كانت عبارة عن نسخ مسروقة من طبعة بولاق الأصلية[١٠٤].

وقد وجد نشر الأم ترحيبًا كبيرًا بشكل عام، ولكن كانت هناك أيضًا أصوات معارضة، ويصف الحسيني ردود الفعل على مشروعه قائلًا:

> «فعقدت النيَّة على طبعه لتعميم نفعه، ولما أبرزت عزيمتي إلى حيز العمل، انشرحت خواطر المسلمين ببشرى تحقيق هذا الأمل، وتواردت طلبات الكتاب من سائر أقطار الإسلام تترى، وانهالت رسائل الكتاب بتقريظ العمل نظمًا ونثرًا، ولم يشذ عن ذلك سوى بعض ممَّن يلبس لباس العلماء وقد عرفناه بجموده عند حد حواشي المتأخرين، وانغماسه في غواشي ما طالعه وتلقَّاه من كتب أواخر المؤلفين، فإنه أعلن عندما سمع بذلك طريقته، وأظهر عند الشروع

---

(١٠٣) الشافعي، الأم (نشرة بولاق)، ج١، ص٣.

(١٠٤) عبد المطلب، مقدمة طبعته لكتاب الأم، ج١، ص٢٨-٢٩.

في طبع الكتاب شنشنته، حيث ارتكب عقوق الأم مع أنها بصريح السُّنة أحقُّ بحسن الصحبة، وتعلَّل في ذلك بما يخجل»[١٠٥].

قدَّم معارض مشروع النشر -الذي لم يُذكَر اسمه- أربع حجج لموقفه: الأولى هي أن الكتاب من مؤلفات الشافعي المتقدمة، ومن ثَمَّ فإنه يتضمَّن آراء تخلَّى عنها لاحقًا، وينبغي عدم الأخذ بها (وقد علَّق الحسيني على هذه النقطة بأنه «بحقيقة الكتاب غير عليم»). والثانية هي قول الهيثمي (في القرن السادس عشر) بأنه لا يجوز للمرء أن يعتمد على الكتب التي كُتبت قبل قمَّتي العلم في القرن الثالث عشر: الرافعي والنووي، وهو رأي («غلط فيه ابن حجر»). أما الثالثة فهي أن حاشية فقيه القرن التاسع عشر الباجوري أكثر فائدة من الأم («وهو لعمر الحق مَيْن»). والأخيرة هي أن «كتاب الأم من الطلاسم التي لا قِبل للبشر بحلها، ولا قدرة لهم على علها»[١٠٦]. إن معارضة عالم من العلماء التقليديين لنشر كتاب الأم يمكن فهمها، فالرجوع المباشر إلى كتب الشافعي المبكِّرة تجاوزٌ فعليٌّ لأسس التدرُّج في التعلُّم وللريادة الدينية التي كانت في يد علماء الشافعية في عصره، الذين كانت معرفتهم بهذه الكتب معرفة ثانوية في أحسن تقدير.

لم تقتصر جهود الحسيني في تجديد الخطاب الفقهي في عصره على نشر كتاب الأم، بل كتب أيضًا ونشر اثنتي عشرة دراسة حول موضوعات فقهية متنوِّعة، من معنى النيَّة وأحكام السفر، إلى أحكام دفع زكاة أموال الأوراق وتحريم الخمر[١٠٧] (وعلى النقيض من تأكيده على حقوق المؤلف في طبعة الأم، نجده يسمح صراحةً بنسخ هذه الكتب مجانًا). ولكن العمل الذي يُعَدُّ ذروة مشروع الحسيني في إحياء تراث مذهب الشافعي، والذي أمضى حياته في تحقيقه، هو كتابه الأخير غير المطبوع، الذي أتمَّه قبيل وفاته بقليل، وهو شرح على قسم العبادات من كتاب الأم، جاء ضخمًا في أربعة وعشرين مجلدًا. وقد وضع رؤيته الإصلاحية في مقدمة

(١٠٥) الحسيني، مرشد الأنام، ١: ٢٤.
(١٠٦) الحسيني، مرشد الأنام، ١: ٢٥-٢٦.
(١٠٧) انظر قائمة بكتابات الحسيني في فهرس هذا الكتاب.

الشرح التي جاءت في مجلدين، وهي التي اقتبسنا منها سابقًا الكلام عن مساره الفكري ومشروعه في نشر كتاب الأم. وكان هدفه من هذا الشرح جمع آراء جميع فقهاء الشافعية المتقدمين الكبار في نقاشٍ مترابطٍ واحدٍ يتمحور حول المنبع الأصلي للمذهب الشافعي: كتاب الأم. فبدلًا من الخوض في المهمّة المستحيلة المتمثلة في تحقيق مئات المجلدات من كتب التراث التي كانت بحوزته بشكل مستقل، جمع الحسيني محتواها بجهد في عمل واحد، ساعيًا إلى تقديم جميع الآراء والمناهج الموجودة ضمن مقتنياته الهائلة كاملةً. ومن ثَمَّ فإن هذا العمل كان يهدف إلى الإسهام من ناحيتَيْن: **الأولى** موضوعية، بإحياء الآراء والأدلة الفقهية المتنوعة التي همَّشها قصر النظر في فترة ما قبل العصر الحديث؛ **والثانية** منهجية، بإعطاء الأولوية لآراء فقهاء المذهب المتقدمين.

في الحقيقة، يصعب تحديد موقع أحمد الحسيني في خارطة المشهد الديني في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، التي غالبًا ما تُقسم فيها الشخصيات الدينية إلى شخصيات تقليدية وغير تقليدية. فقد وضع الحسيني نفسه بفخر وسط الفكر الإسلامي التقليدي، مستخدمًا أسلوبه اللغوي الرسمي من سجع وتلاعب بالألفاظ، بل وكان أيضًا يختتم كتبه بعادة «حساب الجُمَّل» التي كانت متبعةً في العصر الحديث[108]. وقد حافظ كذلك على تقليد يمتدُّ عمره خمسمئة سنة على الأقل[109]، وهو أنه كان بعد الانتهاء من أي عمل، يدعو النخبة العلمية في القاهرة إلى بيته في حلوان، فيقرأ عليهم الكتاب بصوت عالٍ، وبعد الاستماع إليه يقوم بعضهم -بشكل فردي أو في مجموعات- بكتابة تقريظ لإلحاقه ببداية الطبعة ونهايتها[110]. وعلى الرغم من التحدي الكبير الذي كان يشكِّله منهجه على

---

(١٠٨) انظر مثلًا: الحسيني، دليل المسافر، ص٩٠؛ الحسيني، **نهاية الإحكام**، ص١٩٠.

(١٠٩) انظر:

Hans Rosenthal, "T'Blurbs' (Taqrîẓ)".

(١١٠) العلماء الذين كتبوا تقريظًا على **دليل المسافر** هم: محمد عبده (الذي كان مفتي مصر وقتها، شغل منصب الإفتاء بين عامي ١٨٩٩-١٩٠٥م)، ومحمد بخيت (عضو المحكمة العليا الشرعية ثم مفتي مصر بين عامي ١٩١٤-١٩٢١م)، وعلي الببلاوي (نقيب الأشراف)، وأحمد الطوخي (مفتش المحاكم الشرعية)، انظر: الحسيني، **دليل المسافر**، ص٢-٣، ٩١-١١٠.

منزلة الفقهاء في عصره، فإن موقفه من الفقه الإسلامي ومدارسه المتمثلة في المذاهب الفقهية الأربعة كان موقفًا تقليديًا. فقد كان يؤمن إيمانًا قويًا بالمذاهب الفقهية ومنزلتها من الشريعة، وسعى إلى دعم شرعيتها بدلًا من تقويضها، على الرغم من أنه روّج لواقع عمليّ يسمح بتبنّي آراء المذاهب الأخرى في حالات المشقّة[111]. ويتجلّى تفانيه في خدمة المذهب الشافعي في مواصلة تقليد جليل في مذهبه، وهو تأليف معجم كامل لفقهاء الشافعية، من مؤسس المذهب إلى الزمن الذي كان يعيش فيه[112]. ولكن الشيء الذي ميّزه عن أقرانه من التقليديين هو إصراره على إعطاء الأولوية لكتب المتقدمين، وانفتاحه على العلوم الحديثة واعتماده عليها. وهذا الأخير يتضح في كتابه عن الخمر، حيث تجد وصفًا مفصلًا للتركيب الكيميائي للكحول وآثاره في جسم الإنسان، مع الاستشهاد بنقول من الدراسات العلمية حول هذا الموضوع. كما يقدّم الحسيني في كتابه في بيان حكم زكاة أموال الأوراق دراسةً في العملات العالمية، ونجد في كتابه **دليل المسافر** مقدمةً في الجغرافيا الحديثة، بالإضافة إلى قائمة بالإحداثيات لتحديد جهة القبلة في القارات السبع كلها.

بقي الحسيني منسيًا تمامًا في تاريخ مصر الثقافي، وقد يبدو هذا شيئًا غريبًا؛ نظرًا لدوره المحوري في نشر كتاب الشافعي الأساسي في المذهب (الذي يُعدُّ أكبر وأهم كتاب فقه يُنشر في مصر حتى عصره)، وتأليفه لأوسع شرح في الفقه السُّني في القرن العشرين على حدّ علمي. ولكن الحقيقة هي أن الحسيني لم يتمكّن من تأسيس سلسلة متابعين له؛ فهو لم يشغل أيَّ منصب ديني، ولم يكتب لأية صحيفة، ولم يجمع مجموعةً من الطلاب حوله، والأهم من هذا كله، هو أن إنجازه الضخم لم يُنشَر، وذلك بسبب طوله على الأرجح، مما كان سيجعل الطباعة باهظة الثمن في ذلك الوقت. ومع ذلك، يمكن القول: إن إرث الحسيني عاش بعده في عدّة جهات؛ في طبعة الأم التي كان لها دور حاسم في تشكيل

---

(111) Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law*, 143.

(112) وهو في مقدمة الحسيني لمرشد الأنام، ١: ٣١٨-٩٤٢، ٢: ١-٦٧٢.

٨٤ (تابع جدول سمت القبلة من الشمال لنحو)

(أوروبــــا)				
(بلاد اسبانيا وجزائر البليار وبلاد البورتوغال وجزائر اسور وايسلندا)				
	أسماء البلدان	سمت القبلة من الشمال لنحو الشرق		
		°	´	
إسبانيا	الجزيرة ..	٢٩	٢٩	٩٧
	الكانت ..	٠	٠	٠
	المريا ...	٤٤	٢٩	١٠٠
	برشلونا ...	٠	٠	٠
	باميولانا ..	٠	٠	٠
	ثولنا ...	٠	٠	٠
	جبل الطارق	١٨	٣٢	٩٧
	سان سيليستيان	٠	٠	٠
	سان فرنشدو	٢١	٢٢	٩٧
	سيفل ...	٠	٠	٠
	فرنت ارابي .	٠	٠	٠
	فيرول ...	٤٠	٥٢	١٠٢
	قرطبه ...	٠	٠	٠
	كارسونا ..	٠	٠	٠
	كارتاجين ..	١٤	٣٥	١٠٢
	مدريد ...	١١	٢٣	١٠٣
	مليا	١٣	٥٩	٩٨
	والنيا ...	٠	٠	٠
جزائر بليار	بالما	٠	٠	٠
	فورمانتيرا .	١٣	٥	١٠٦
	ماهون ..	٠	٠	٠
البورتوغال	سشوبال .	٠	٠	٠
	فارو	٢٠	١٣	٩٦
	كوامبر ...	٠	٠	٠
	لسبون ..	٣٧	٣٠	٩٧
	ماثيرا	٠	٠	٠
جزائر الصور	انجرا ...	٣٨	٤٧	٨٥
	أوبورتو ..	٠	٠	٠
	سان ميجل .	٠	٠	٠
ايسلندا	ريكياويك	٠	٠	٠
	سكلين ..	٠	٠	٠

(أمريكا الشمالية)					
(بلاد جرونلند وبلاد كندا وبلاد الممالك المجتمعة وكاليفورنيا وبلاد الاسكا ومكسيكا وجزائر انتيل)					
	أسماء البلدان	سمت القبلة من الشمال لنحو الشرق			
		°	´		
جرونلند	بوربن ...	١٥	١١	٤٧	الشرق
	جودهافن .	٠	٠	٠	٥
	جولنشاب	٠	٠	٠	
	نباكرثان .	٠	٠	٠	
كندا	تورونتو ..	٠	٠	٠	
	كبيك ...	١٠	٤	٦٠	٥
	كرونت ...	٠	٠	٠	
	مونتريال .	٠	٠	٠	
	هاليفاكس	٠	٠	٠	
البلاد المتحدة الأمريكية	البني	٥	١٦	٥٨	٥
	بالتيمور ..	٠	٠	٠	
	بوسطون ..	٠	٠	٠	
	سانفرانسيسكو	٠	٠	٠	
	سنسيناتي .	٣٣	٤	٥١	٥
	سالم	٠	٠	٠	
	شيكاجو ..	٠	٠	٠	
	فيلادلفي .	٠	٠	٠	
	كامبريدج .	٠	٠	٠	
	نيورك ...	٤٦	٩	٥٨	٥
	واشنطون	٠	٠	٠	
ألاسكا	خودبلد ..	٠	٠	٠	
	موطراف .	١٠	١	٠٠	الغرب
مكسيكا	الوارادو ..	٠	٠	٠	
	جوادالاجارا	٠	٠	٠	
	سان بلاس .	٠	٠	٠	
	ماثازلان .	٠	٠	٠	
	ميكسيكو .	١٩	٤١	٣٦	الشرق
جزائر انتيل	ورنثا ورانس	٠	٠	٠	
	فورد وفرانس	٠	٠	٠	
	كينغستون	٠	٠	٠	
	هازان ...	٥٧	٤٥	٥٥	٥

شكل (٤-٣): صفحة ٨٤ من كتاب دليل المسافر للحسيني، فيها إحداثيات اتجاه القبلة في مدن جنوب أوروبا وشمال أمريكا

وجهـات النظر الحديثة حول نشـوء الفقه الإسـلامي[113]؛ وفـي مكتبة مخطوطاته التي وهبها لدار الكتب المصرية والتي أصبحت فيما بعد مصدرًا رئيسًا في تحقيق كتـب المذهـب الشـافعي؛ وفـي أبحاثـه الدقيقة، مثـل كتابه عـن النيَّة في الشـريعة الإسـلامية[114]، وبحثـه فـي علـم التشـريح، الـذي يذكـر العالـم السـوري علي الطنطـاوي (١٩٠٩-١٩٩٩م) أنـه كان لـه الفضـل الأول في بداية معرفتـه بالتربية الجنسية[115].

بـل وحتـى شـرحه «المنسـي» كان له تأثير بعده، فقد اسـتفاد كلٌّ مـن خير الدين الزركلي ويوسـف المرعشـلي (مولود سـنة ١٩٥٢م)[116] من مجلدي مقدمته في كتابيهمـا فـي التراجـم. وأخيـرًا، فقـد كان لـه أيضًا دور في تسـهيل تأسيس مطبعة كردسـتان العلميـة[117] التـي أصبحـت من أهـم المطابـع المختصَّة في نشـر كتب التراث، وذلك بعد أن وهب قطعة عقار في القاهرة للمغترب الكردي فرج الله زكي الكـردي (١٨٨٢-١٩٤٠م)[118]. وبالرغـم من أن هذه المطبعة لم تسـتمر إلَّا فترة قصيرة (١٩٠٧-١٩٢٢م)، فإنها نشـرت في هذه الفترة أكثر من مئة كتاب من كتب التـراث المهمَّـة، بالإضافـة إلـى العديد من كتب الحسـيني، ومن بين هـذه الكتب: كتاب الغزالي في المنطق معيار العلم، الذي نُشـر عام ١٩١١م؛ وكتاب الرازي في

---

(113) El Shamsy, "Al-Shāfiʿī's Written Corpus," 199-200.

(١١٤) وقد اسـتنكر وهبة الزحيلي عام ١٩٩٧م عدم وجود كتاب حديث في هذا الموضوع سواء، انظر: الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج١، ص١٥٠.

(١١٥) الطنطاوي، **ذكريات**، ص١٦١.

(١١٦) الزركلي، **الأعلام** (نشرة ٢٠٠٢م)، ج١، ص٩٤؛ المرعشـلي، **نثر الجواهر**، ج١، ص٨٧-٨٨.

(١١٧) يُعَدُّ كتاب **مطبعة كردستان العلمية** لعماد رؤوف أفضل دراسة عن مطبعة كردستان.

(١١٨) كان الكـردي طالبًا فـي الأزهر قبـل أن يتحوَّل إلى البهائية ويصبح نشـطًا فـي طباعة كتبهم، مثل كتاب **الدرر البهية** لأبي الفضائل الإيراني، الذي يشـير إلى أن حقوق طبعه محفوظة باسم الكردي وميرزا حسن. وقد حذر محمد عبده ورشيد رضا السلطات من نشاط الكردي الدعوي في الأزهر، مما أدى إلى فصله. انظر: رضا، **المنار والأزهر**، ص٢٨-٢٩.

تنزيه الله تعالى أساس التقديس، الذي نُشر عام ١٩١٠م؛ والعديد من كتب ابن تيمية، وأهمها كتاب مجموع الفتاوى المطبوع في خمسة مجلدات بين عامي ١٩٠٨- ١٩١١م.

* * *

عندما بدأ محمد علي في بناء دولة حديثة في مصر، كانت المطبعة تمثّل أداةً لتعليم طبقة جديدة من موظفي الدولة، هذه الطبقة التي أطلقت حركة ثقافية تبنَّت اللغة العربية لغةً للثقافة العالية، بدلًا من التركية العثمانية أو الفارسية، وسعت في تحقيق نهضة ثقافية من خلال إعادة نشر كتب التراث، وبخاصة كتب التاريخ والتربية الأخلاقية ودواوين الشعر والنثر القديم، التي نُسيت إلى حدٍّ كبيرٍ بسبب غيابها عن المناهج الدراسية في العصر الحديث. بدأ هؤلاء الأفراد البارزون في جمع المخطوطات بطريقة منظَّمة، فاستهدفوا الكتب النادرة وذات الأهمية الثقافية، ونشروا ما وجدوه منها، وروَّجوا لها لتدخل الساحة الثقافية من خلال المجالس الأدبية ووسائل الإعلام الجديدة من مجلات ودراسات.



وقد وجدت هذه الفئة من المثقفين نفسها في موضع الجمع بين الثروة الموروثة ودولة تسير بخطى سريعة نحو التطور، مما أتاح لهم الوصول إلى سُبل متعدِّدة للحصول على المخطوطات وتمويل طبعاتها ونشرها. فاستخدم بعضهم -مثل الحسيني- أموالهم الخاصَّة للسفر بحثًا عن مخطوطات مهمَّة وتكفل النفقات الكبيرة لطباعة الكتب الضخمة. واعتمدت جهود أخرى على تعاون رفيع المستوى (مثل شركة طبع الكتب العربية) أو خطط تمويل جماعي مبتكرة (كما كانت الحال في جمعية المعارف المصرية). وبناءً على ذلك، فإن الخلفيات المتميزة لهواة جمع الكتب الجدد هؤلاء -الذين تمتَّعوا بنخبة من المعلمين والمكتبات، فضلًا عن الفرص التعليمية الجديدة التي وفرتها المؤسسات الناشئة مثل المدارس الحكومية- مكَّنتهم من لعب دورٍ غير مسبوقٍ في مجال ثقافة

التحقيق والتصحيح. فقام أحمد تيمور بصقل الأدوات العلمية المتاحة من خلال نشر تصحيحاته لبعض المراجع المهمَّة، وتسهيل الوصول إلى مكتبته المنظَّمة والمفهرسة. كما جمع أحمد الحسيني كتاب فقه من القرن التاسع كاد يُنسى من أجزاء متناثرة في عدَّة بلدان، محققًا بذلك إنجازًا لغويًا كان سيتجاوز تمامًا قدرة المصححين، ولكنهم كانوا لا يزالون يفتقرون إلى مكانة معترف بها في مجال العلم والطباعة. وأخيرًا، جاء أحمد زكي بُعيد الحسيني، ليعطي اسمًا لهذا النوع من العلماء بتبنِّيه مصطلح «المحقق».

الفصل الخامس
ظهور المحقق

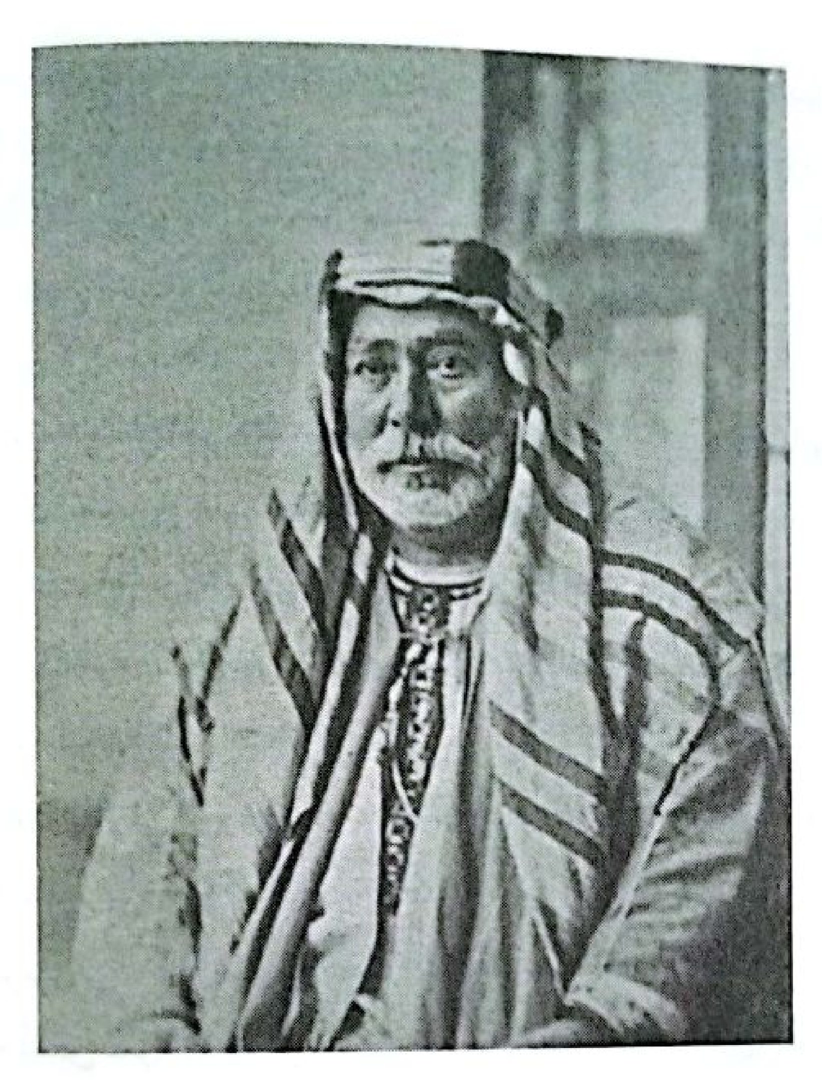
اشتملت تحديات نشر كتابٍ تراثيٍّ (التي ناقشناها آنفًا في الفصلين السابقين) في أوائل القرن العشرين على تحديد المكان الذي تستقرُّ فيه مخطوطة الكتاب، ثم العمل على انتساخ نسخةٍ دقيقةٍ إلى أكبر حدٍّ ممكن للنص؛ كي تكون أساسًا للكتاب المُزمَع نشره. ثم العمل على إيجاد التمويل اللازم لتغطية تكاليف الطباعة. وتتجلَّى هذه التحديات واضحةً في مسيرة أحمد زكي باشا (١٨٦٧-١٩٣٤م)، الذي كانت له قدمٌ في البيروقراطية، وقدمٌ أخرى في عالم المعرفة، مثله في ذلك مثل أحمد تيمور وأحمد الحسيني. وأدَّت جهود زكي في الارتقاء بمعايير النشر العلمي العربي إلى مجموعة من التطورات المؤسسية والمنهجية الدائمة. والأهم من ذلك أنه أسَّس نموذجًا لفاعلٍ ثقافيٍّ جديدٍ ومهمٍّ للغاية، أعني «المحقق».

دراسات أحمد زكى المبكِّرة والحالة الفكرية في عصره

انحدَر أحمد زكي من أرومة مغربية وكردية[1] متواضعة[2]، إلَّا أنه كان من أهل الفصاحة والبيان، وعمل مترجمًا في الحكومة المصرية من الفرنسية إلى العربية (ثم أضاف لاحقًا الإسبانية والإيطالية والإنجليزية إلى مجموعة اللغات التي كان يجيدها). وبعد أن تخرَّج في مدرسة الحقوق عام ١٨٨٧م، عُين مترجمًا في صحيفة الوقائع المصرية الحكومية. وفي عام ١٨٨٩م، عُيِّن مترجمًا في

(١) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب: فلسطينية-مغربية، كما ورد في السيرة التي كتبها أنور الجندي لأحمد زكي باشا. (المترجم)

(٢) الجندي، أحمد زكي، ص٢٦٨.



شكل (٥-١): أحمد زكي بالزي العربي في أثناء زيارته لليمن عام ١٩٠٦م. تُنشر بإذنٍ من (eltaher.org).

مجلس الوزراء المصري. وأهّلته مهاراته البيروقراطية لشغل منصب أمين عام مجلس الوزراء في عام ١٩١١م، وهو المنصب الذي ظلَّ يشغله حتى تقاعد في عام ١٩٢١م[٣].

تأثَّر زكي في تكوينه الفكري بأخيه القاضي محمد رشاد -الذي كان أسنَّ منه بثلاثة عشر عامًا- تأثرًا شديدًا. وكانت مكتبة أخيه هي العالم الذي دلَف زكي من خلاله إلى نوادر الكتب، ومن خلال تلك المجموعات من الكتب أضحى زكي

(3) Goldschmidt, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, 236;
محمد كرد علي، الخزانة الزكية.

ملمًّا بموضوعاتٍ متنوّعة، تراوحت بين الهندسة واللغة الفرنسية والأدب العربي[٤]. كما نبَع قرار زكي بدراسة القانون من شدَّة تأثُّره بأخيه.

كانت دراسة القانون -آنذاك- تتضمَّن عُنصرًا مهمًّا وهو الفصاحة في اللغة، ودأب زكي على حضور دروس أستاذه أحمد شوقي (١٨٦٨-١٩٣٢م) الذي سيغدو واحدًا من أعظم الشعراء العرب المعاصرين[٥]. أما التأثير التكويني الآخر في شخصية زكي، فيعود إلى الجمعية الجغرافية الخديوية التي تأسَّست عام ١٨٧٥م، والتي أثارت اهتمام زكي بالجغرافيا طيلةَ حياته، حتى إنه ترجم -في أواخر أيامه- كتابًا لفريدريكو بونولا (Frederico Bonola) وهو المسمَّى **جغرافية مصر** *L'Egypte et la géographie* إلى العربية. كما كان زكي مُهتمًّا بتاريخ مصر الفرعونية، حيث أضحى عضوًا في المعهد المصري عام ١٨٩٠م، وربطته علاقةٌ وثيقةٌ -فضلًا عن غيره- مع عالم الآثار الفرنسي جاستون ماسبيرو (Gaston Maspero) (١٨٤٦-١٩١٦م)[٦]، الذي أسَّس المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية (Institut français d'archéologie orientale) بالقاهرة. ثم جمع زكي -بأخرةٍ- بين هذين الحقلين اللذين كانا مثار اهتمامه في كتابه المسمَّى **قاموس الجغرافيا القديمة** عام ١٨٩٩م.

بدأ زكي مسيرته العلمية في عام ١٨٩٠م -وكان في الرابعة والعشرين من عمره آنئذٍ- حيث صنَّف دراسة ببليوغرافية عن الموسوعات العربية[٧]. ونُشِرت هذه الدراسة بعد خمسة عشر عامًا من ظهور **دائرة المعارف** الرَّائدة لبطرس البستاني. واستهدفت دراسة زكي الكشف عن التراث الموسوعي العربي الأصيل. وأشار زكي إلى أن عنوان موسوعة البستاني إنما كان ترجمةً حرفيةً للعبارة اليونانية

(٤) الجندي، **أحمد زكي**، ص٣١.
(٥) الجندي، المصدر نفسه، ص٣٢.
(٦) المصدر نفسه، ص١١، ٢٣.

(7) *Étude bibliographique sur les encyclopédies arabest.*

وهي: «موسوعات العلوم العربية».

(ἐγκύκλιος παιδεία) (enkyklios paideia)، التي جرى التوافق عليها لتؤدي معنى مصطلح «الموسوعة»[8]. ومع ذلك، أبدى زكي حرصًا على التنقيب عن مصطلحٍ عربيٍّ أصيلٍ ليُطلَق على الموسوعات، ووجَد ضالَّته في مقال نُشِر في مجلة طبية تُسمَّى «الطبيب» كانت تصدر في بيروت آنئذٍ. وربما كتَب هذا المقال رئيس تحريرها إبراهيم اليازجي (١٨٤٧-١٨٤٧م)[9]. وترجم اليازجي في هذا المقال مصطلح (*encyclopedia*) إلى «موسوعة»، حيث استقى هذا الاصطلاح من العنوان الفرعي للمصنف الكبير المسمَّى **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موسوعات العلوم** للعالم العثماني المشهور طاشكُبري زاده (Taşköprüzāde) (من أهل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي). وبدا مصطلح «موسوعة» مناسبًا من الوجهة اللغوية، حيث إن الجذر العربي (و.س.ع) يتضمَّن معنى الشُّمول، الذي يتوافق مع تعريف الموسوعة بأنها عمل يحتوي على معلوماتٍ تدور حول عددٍ كبيرٍ من الموضوعات، أو عدد كبير من جوانب موضوعٍ واحدٍ بعينه. وعلى هذا النحو أضحت كلمة «موسوعة» -بعد ظهور دراسة زكي- المصطلح الرئيس الذي أُطلق على «الموسوعات» في اللغة العربية (في الوقت نفسه، اعتمدت اللغة الفارسية الترجمة الحرفيَّة للبستاني «دائرة المعارف» علمًا على الموسوعات).

ومع ذلك، يبدو أن مصطلح «الموسوعة» جاء نتيجةً لسوء قراءةٍ وقعت عرضًا، إلَّا أنها لم تخلُ من إبداعٍ: فالعنوان الفرعي الفعلي لكتاب طاشكُبري زاده لم يكن «في موسوعات العلوم»، بل -كما جاء في الطبعات المنشورة من هذا الكتاب- «في موضوعات العلوم»[10]. ووردَت كلمة «موسوعة» -التي تدلُّ على أي مصنَّفٍ

---

(٨) زكي، موسوعات العلوم العربية، ص٨.

(٩) [اليازجي]، بسط وإيضاح، ص٣٣٠.

(١٠) تعزز الروايات الشفوية هذه الحجَّة المتعلِّقة بأصل مصطلح «موسوعة»، وهي لا تخلو من احتمالَيْن: إما أن عمَّال المطبعة الذين أشرفوا على طباعة مقالة إبراهيم اليازجي قد حرَّفوا الكلمة في أثناء عملهم في جمع المقالة، وإما أن اليازجي نفسه قد عاود سجلًا للمكتبة في إستانبول، أخطأ فيه أمين المكتبة التركي في إثبات عنوان مصنَّف طاشكبري زاده، بسبب قواعد التلفظ التركي، =

يقترب من معنى «دائرة المعارف»- لأوّل مرة في مقال اليازجي. ومن ثَمَّ يبدو لنا أن اليازجي كان يبحث -في أثناء تنقيبه في المخطوطات العربية القديمة- عن مُصطلحٍ أصيلٍ ملائمٍ لمسعًى فكريٍّ متطورٍ (وهو نهجٌ انتهجه الطهطاوي بنجاح بالفعل في منتصف القرن التاسع عشر تجنبًا لتعريب المصطلحات الإفرنجية، أو نحت مصطلحاتٍ جديدةٍ في معرض ترجمة المصطلحات الأوروبية). وعلى هذا النحو صاغ محرِّر هذه المجلة الطبيَّة -غير عامدٍ- مُصطلحًا جديدًا بدا -لأول وهلةٍ- كما لو كان تُراثيًا أصيلًا، إلَّا إنه لم يكن كذلك. وحظيت القراءة الخاطئة بقبولٍ واسع النطاق على أنها ترجمة لكلمة (*encyclopedia*) بسبب نسبتها (المصطنعة) من جهة، ومن جهةٍ أخرى بسبب كفايتها من الوجهة الدلالية.

تناولت معظم دراسات زكي الببليوغرافية الموسوعات التي تضمَّنت قوائم المصنفات العربية التراثية التي كانت إما تناولًا موسوعيًا لجوانب موضوع واحدٍ بعينه، أو سعت إلى التناول الشامل وتمثيل جميع المعارف المتاحة. وأكَّد زكي على أهمية الموسوعات عندما أشار إلى أهمية دائرة معارف القرن الثامن عشر لديدروت *Diderot Encyclopédie* في الفكر الغربي تحديدًا، بوصفها رابطةً تُجمع فيها معرفة معيَّنة، وتُصنَّف وتؤسَّس لتكون أساسًا لمزيد من الدراسات[١١]. وحريٌّ بنا أن نذكر أن الموسوعيَّة -أي الجهد المبذول لجمع كميَّات هائلة من البيانات في مجالٍ بعينه- كانت تُعَدُّ أسلوبًا علميًا متطورًا في القرن التاسع عشر، كما أسفرت عن ظهور موسوعاتٍ كبيرة مثل: **موسوعة وصف مصر** ***Description de l'Égypte***، التي استندت إلى المواد التي جمعها العلماء الفرنسيون خلال حملة نابليون على مصر (١٧٩٨-١٨٠١م)، ونُشِرت في عشرين مجلدًا بين عامي ١٨٠٩-١٨٢٨م. كما نشَر الكاتب الموسوعي ألكسندر ڤون هامبولت

= فاستبدل حرف السين بالضاد، وحاكاه اليازجي على خطئه. انظر: الطناحي، **فهارس كتاب الأصول في النحو**، ص١٠؛ أبو زيد، **فقه النوازل**، ج١، ص١٠٤-١٠٥. وأنا أشكر سعود السرحان الذي لفت نظري إلى المرجع الأخير.

(١١) زكي، **موسوعات العلوم**، ص١١.

(Alexander von Humboldt) رحلته الاستكشافية إلى أمريكا في ثلاثين مجلدًا بين عامي ١٨٠٥-١٨٣٤م. وأكَّد زكي في دراسته أنه كي تؤتي الآمال الفكرية المعقودة على الموسوعات أُكُلَها للمفكرين العرب، ينبغي عليهم اكتشاف التراث الموسوعي الأصيل والمهم أولًا؛ وذلك ليكون بمثابة الأساس لمزيدٍ من المصنفات[١٢]. وكانت الأدوات الأساسية لبدء مثل هذا المشروع هي الأعمال البيليوغرافية التي سرَدت عناوين كتب التراث وفروعها. واعتمد زكي -مثله في ذلك مثل غيره من علماء القرن التاسع عشر- اعتمادًا أساسيًّا على كتاب **كشف الظنون** لحاجي خليفة (من أهل القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي)[١٣]، الذي توافر مطبوعًا عام ١٨٣٥م، ثم حقَّقه جوستاف فلوجل (Gustav Flügel) ونُشر في ليبتسج (Leipzig)، ثم أُعيد نشره لاحقًا في بولاق عام ١٨٥٨م في طبعةٍ شعبيَّة رديئة. وكان زكي أيضًا محيطًا إحاطةً تامةً بمصنَّفٍ ببليوغرافيٍّ أقدم كثيرًا من **كشف الظنون**؛ أعني كتاب **الفهرست** لابن النديم (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)[١٤]، الذي نُشر في ليبتسج عام ١٨٧٢م على أساس مسوَّدات كان قد خلفها جوستاف فلوجل في أثناء عمله في تحقيق الكتاب. ومع ذلك، لم يتمكَّن زكي من الوصول إلى هذا المصنَّف، ولا يبدو لنا أنه قد علِم بنشره؛ وكل ما رآه هو إشارات له، تناثرت هنا وهناك في بطون كتب التراث فحسب.

وأشار زكي -من خلال المعلومات الواردة في مصنفٍ تراثيٍّ في تراجم الأطباء- إلى كتاب **إحصاء العلوم** للفارابي (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) بوصفِه أولَ موسوعة عربية إسلامية شاملة[١٥]. وكان محيطًا علمًا بأن ثَمَّ مخطوطة باقية من هذا العمل تحتفظ بها مكتبة [دير] الإسكوريال في إسبانيا،

---

(١٢) زكي، المصدر نفسه، ص٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص٢٤-٢٩.

(١٤) نفسه، ص٢٩.

(١٥) زكي، موسوعات العلوم، ص١٣.

وربما علِم بأمر تلك المخطوطة من خلال القائمة التي أعدَّها محمد محمود الشنقيطي في عام ١٨٨٧م[١٦]. بيد أن ما لم يكن يعلمه زكي أن هذا الكتاب كان قد طُبع بالفعل في إستانبول قبل عقدٍ من الزمان. ولو كان يسعُ زكي الوصول إلى هذه النَّشرة من الكتاب، لعلِم أنه لم يعدُ كونه مجرَّد إلمامةٍ عامَّة مختصرة في عددٍ يسير من العلوم، وأنه في مجمله لا يزيد عن بضع عشرات من الصفحات في نشرته المطبوعة[١٧]. ويوضِّح هذا الخطأ تلك التحديات المستمرة التي كان التراث الأدبي القديم يطرحها على الساحة الفكرية آنئذٍ.

وواجه زكي صعوبات في جمع المعلومات المتعلِّقة بالكتب المصنَّفة، واستخلاص النتائج بشأن محتواها على أساس عناوينها والأوصاف الموجزة لها، وتمييز المصنفات الباقية منها على هيئة مخطوطات، من تلك التي طُبعَت بالفعل. وهي صعوبات لم يكن بوسعه التغلُّب عليها. كما أنه لم يكن محيطًا علمًا بدراسة المستشرق النمساوي جوزيف فون هامر بورجشتال (Joseph von Hammer-Purgstall) عن الموسوعات العربية، ربما لأنها كُتِبت باللغة الألمانية[١٨].

ومع ذلك، تُظهر موسوعات العلوم لزكي قدرًا كبيرًا من الطاقة والطموح العلمي، كما أنها رسمت مسار أعماله لاحقًا. فقد غدت إحدى أكبر الكتب الموسوعية التي ذكرها في موسوعته، أعني كتاب النويري (من أهل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) المسمَّى **نهاية الأرب في فنون الأدب**، أحد المشاريع العلمية الرئيسة لزكي فيما تبقَّى من حياته، الأمر الذي أدى به إلى البحث الحثيث عن مخطوطات الكتاب، ووضع الخطط لتمويل طباعته، وفي التطور الأخير بداية نشره بعد عقود[١٩].

---

(١٦) الشنقيطي، **أسماء أشهر الكتب**، رقم ٣٢.

(١٧) انظر: مقدمة محقق كتاب **إحصاء العلوم** للفارابي، ص١٤.

(18) Hammer-Purgstall, *Encyklopädische Übersicht der Wissenschaften des Orients*; "Über die Encyklopädie der Araber, Perser und Türken."

(١٩) زكي، **موسوعات العلوم**، ص٥٣-٥٤. وحول الكتاب نفسه، وبيئة القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي التي كُتِب فيها، انظر: Muhanna, *World in a Book*.

ويتضح تأثير تواضع الأدبيات المتوفرة في مصر -والتشوُّش الناجم عن نُدرتها- في الدراسات المعاصرة فيما ذكره زكي في «**الموسوعات**» عن تفاسير القرآن. فقد ذكَر زكي **تفسير الطبري** (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) بوصفه أحد أكثر التفاسير شمولًا، والذي يُعَدُّ اليوم -بحقٍّ- إمام التفاسير. ومع ذلك، لم يتعرَّف زكي على **تفسير الطبري** إلَّا من خلال السيوطي، ولم يره بنفسه من قبل[٢٠]. ونظرًا لأنه قد ذكَر صراحةً المخطوطات التي نجت من عوادي الزمن للكتب الأخرى، وحدَّد مكان وجودها، فإن إغفاله مثل هذه المعلومات في معرض ذكره **تفسير الطبري** يُشير إلى أنه لم يكن على علمٍ بوجود أية مخطوطات باقية من هذا التفسير. وبعد أكثر من عقدٍ من الزمان، طُبعَ **تفسير الطبري** أخيرًا في القاهرة للمرة الأولى، وفرَض نفسه، واحتلَّ المكانة اللائقة به بوصفه من أمهات كتب التفسير[٢١].

كان موقف زكي من كتب التراث التي وصفها **نُصبيًّا** (monumental) بالمعنى النيتشوي[٢٢]: فقد بحث زكي في الماضي عمَّا لم يستطع العثور عليه في الحاضر، أي العظمة التي يمكن أن تشكِّل أساسًا للنضال في الحاضر[٢٣]. وتمثَّل النضال -عند زكي- في تأصيل المؤسَّسات المعرفية المحدثة بصفة أساسية، ووضعها في سياقها التراثي من خلال الانخراط بجديةٍ في دراسة التراث الأدبي العربي الإسلامي الذي غالبًا ما كان يجري تجاهله، وذلك بدلًا من مجرَّد تبنِّي المؤسسات والأفكار والمصطلحات الغربية، كما لو كان التراث العربي منعدم الوجود بالكليَّة. وبناءً على ذلك، شارك زكي في إنشاء أول جامعة حديثة في مصر عام ١٩٠٨م (الجامعة

---

(٢٠) زكي، **موسوعات العلوم**، ص٦٢-٦٣.

(٢١) ليس ثَمَّ مخطوطة كاملة للكتاب، ولكن يمكن إعادة بنائه من خلال الأجزاء المتفرقة الباقية منه. وعن وصف لهذه المخطوطات، انظر: مقدمة محقق **تفسير الطبري** (نشرة التركي)، ج١، ص٦٣-١١٠.

(٢٢) نسبة إلى الفيلسوف والمفكر الألماني فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤-١٩٠٠م). (المترجم)

(٢٣) انظر:

Nietzsche, "Vom Nutzen und Nachteil der Historie."

المصرية آنذاك، وهي جامعة القاهرة الآن)، وشغَل منصب أستاذ كرسي الحضارة الإسلامية بها من جهة. ومن جهةٍ أخرى -كما ستتعرض لذلك لاحقًا في أثناء هذا الفصل- أنفق زكي عقودًا من عمره في جمع الأموال والحصول على الدعم لإعادة بناء اثنتَيْن من أكثر الموسوعات العربية التراثية شمولًا على نحو ممنهج ونشرهما، وكان زكي يرى أن إعادة اكتشافهما واقعٌ في القلب من مشروع التحديث المحليّ. كما بذل زكي أيضًا جهدًا كبيرًا في تصحيح الإشارات في الصحافة المصرية إلى الأماكن الأجنبية التي كانت أسماؤها إمَّا عربية الأصل، أو وُجِدت في صيغة عربية في الحقبة القديمة إلَّا أنها تُرجمت في عصره ببساطة من اللغات الأوروبية. من ذلك -على سبيل المثال- ترجمة اسم مدينة مغربية تُسمَّى (Arzila) بالإسبانية على نحو مختلف مثل: «أرزيلا» أو «أرسيلا» أو «عرزيلا» أو حتى «أرجيلية» بدلًا من اسم المدينة الحقيقي «أصيلة»، كما ذكَرها الجغرافي الإدريسي (من أهل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)[٢٤].

التعاطي مع الاستشراق

كان جُلّ انشغال زكي بالتراث موجهًا نحو أوروبا، وإلى تقاليد المستشرقين الأوروبيين خاصةً، الذين ربطته بهم علاقة معقَّدة. فعلى الرغم من تركيز زكي على أولوية التراث العلمي العربي الإسلامي وأهميته، كما يتضح من كتابه في الموسوعات، فقد أبدى اهتمامًا كبيرًا بمصنَّفات كبار المستشرقين، مظهرًا إعجابه بها، كما سعى إلى ربط دراساته بدراساتهم. فكتب عددًا كبيرًا من مصنفاته بالفرنسية، وحتى مصنفاته العربية كانت تحتوي على عناصر فرنسية، مثل العنوان الأصلي بالفرنسية[٢٥] أو كتابة المقدمة باللغتَيْن العربية والفرنسية[٢٦]. وكانت

(٢٤) الجندي، أحمد زكي، ١٧٣.

(٢٥) زكي، موسوعات العلوم العربية، وهي المسمَّاة أيضًا:
Étude bibliographique sur les encyclopédies arabes.

(٢٦) انظر على سبيل المثال: نشرة زكي لـكتاب الأصنام لابن الكلبي.

كتابة مقدمةٍ للكتاب سمةً استقاها زكي من المستشرقين، بإزاء إعراضه عن قيود الفراغ التقليدية (*colophons*).

وتمثلت إرهاصات تعامل زكي مع جمهور أوروبي في عُضويته في الجمعية الجغرافية الخديوية، إلَّا أنه من المؤكَّد أن أبرز ملامحها كانت من خلال رحلاته إلى عددٍ كبيرٍ من مؤتمرات الاستشراق الدولية التي عُقدت في أوروبا (لندن ١٨٩٢م، وجنيف ١٨٩٤م، وهامبورج ١٩٠٢م، وأثينا ١٩١٢م). ففي عام ١٨٩٢م، حضر زكي المؤتمر في لندن بوصفه ممثلًا عن الحكومة المصرية. وتألَّف عرضه هناك من ثلاثة أجزاء مختلفة تمامًا. كان **أولها** لمحة عامَّة عن الدراسات التي كان يعمل عليها آنذاك، أو تلك التي انتهى منها بالفعل، بما في ذلك عمله في الموسوعات، ومعجم لأسماء الأماكن القديمة، وفهرست لألفاظ القرآن استند فيه إلى عمل جوستاف فلوجل، وكذلك حول الكتب الإسلامية الأصيلة التي عثر عليها على هيئة مخطوطات في دار الكتب المصرية وفي المكتبات الخاصَّة[٢٧]. **وثانيًا:** قدَّم زكي وصفًا أنثروبولوجيًّا للنائحات في مصر الحديثة. **وثالثًا:** ناقش عددًا من المخطوطات التي تشتمل عليها مكتبة سليمان أباظة الخاصة، التي ستغدو جزءًا من مكتبة الأزهر بعد بضع سنوات لاحقًا، والتي فتح صاحبها أبوابَها أمام زكي لمَّا علم بنبأ سفره لحضور المؤتمر[٢٨]. وكانت هذه هي المرة الأولى التي يُظهِر فيها زكي عنايته بدراسة المخطوطات، بيد أن هذه المخطوطات كانت مملوكةً لشخص آخر لم تزل؛ عندئذٍ شرع زكي في تطوير مكتبته الخاصة على نحو ممنهج، وهو المشروع الذي أضحى ممكنًا بفضل نجاحه في حياته المهنيَّة، وما ترتَّب على ذلك النجاح من تحسُّن أوضاعه المالية.

وفي غضون رحلته لحضور مؤتمر لندن، سافر زكي مجتازًا بإيطاليا، ثم فرنسا، ثم المملكة المتحدة وإسبانيا. وأرسل سلسلةً من التقارير التي طُبعت في المطبعة

---

(٢٧) زكي، السفر إلى المؤتمر، ص٤٥٧- ٣٦١؛
Vollers, Le neuvième Congres international des Orientalistes, 14.

(٢٨) زكي، السفر إلى المؤتمر، ص٤٤٨-٤٨٤.

المصرية. وفي أثناء أسفاره أولى اهتمامًا خاصًا للمكتبات التي احتوت على مخطوطات عربية. واحتوى أحد تقاريره -على سبيل المثال- على قسم كبير خصَّصه للحديث عن المكتبة الوطنية الفرنسية[٢٩]. ولمّا عاد زكي إلى مصر، نشَر تقرير سَفره والورقة التي قدّمها في المؤتمر في كتاب أسماء السفر إلى المؤتمر. ولم تخلُ لغة زكي في كتابه من غرورٍ واعتدادٍ بالنفس، وهما السّمتان اللتان اتّسمت بهما كتاباته دائمًا. كما وشت بسمةٍ ناشئةٍ أخرى، ألا وهي تملقٌ مُعين لدراسات المستشرقين. ومع ذلك، فقد اشتمل الكتاب على جميع السمات التي من شأنها أن تحدِّد مشروعه الفكري، وعلى رأسها: الوعي الشديد بمؤسسات جمع الكتب ونشرها (عن تلك السمة خاصةً، انظر على سبيل المثال: وصفه للمطبعة الوطنية الفرنسية في باريس)[٣٠]، والإلمام بأدبيات الاستشراق، والإحاطة بأماكن حفظ المخطوطات العربية في أوروبا والعالم الإسلامي، والطموح لإخراج أعمال موسوعية بوصفها أساسًا للدراسات اللاحقة حول الشرق وتاريخه، والرغبة في إشراك المستشرقين والعلماء المسلمين في التدارُس. ففي بداية كلمته أمام الحضور في مؤتمر لندن، اقترح زكي اقتراحًا معقولًا، وإن لم يخلُ من مثاليّة، فكان اقتراحه يقضي بأن يُعقد المؤتمر الدولي المقبل للمستشرقين في بلدٍ إسلاميٍّ كي يتسنَّى للعلماء المسلمين المشاركة فيه[٣١].

وفي عام ١٨٩٦م، اشتغل زكي لأول مرة بتحقيق كتابٍ تراثيٍّ ونشره، وهو تاريخ للسخاوي (من أهل القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)[٣٢]، ويُظهِر هذا الكتاب تأثُّر زكي الواضح بدراسات المستشرقين. وتُشير صفحة العنوان إلى أن أحمد زكي موّل التصحيح وكذلك طباعة الكتاب، ولكن إسهام زكي تجاوز واقعيًا تمويل التصحيح والطباعة، إلى الإشراف على عملية تحقيق الكتاب نفسها.

---

(٢٩) زكي، المصدر نفسه، ص٢٧٤-٢٨١.

(٣٠) زكي، المصدر نفسه، ص٣٥٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص٤٥٥.

(٣٢) السخاوي، كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك.



(بسم الله الرحمن الرحيم)

اللهم صل على سيدنا محمد وآله وأصحابه وأزواجه وأنصاره وذريته وأهل بيته وسلم

الحمد لله العالم من القدم بما كان وما يكون والحاكم بما أبرمه في كل حركة وسكون أمر العالم بأسره ونفذ (١) العالم بأمره وأظهر الجميل بإحسانه وستر الزلة الثقيل بامتنانه والصلاة والسلام على أشرف رسله وخلقه وعلى آله وصحبه وأتباعهم القائمين بتمييز باطل ما نسب إليهم من صدقه (وبعد) فعلم التاريخ فن من فنون الحديث النبوي وزين تقر بها العيون حيث سلك فيه المنهج القويم المستوي بل وقعه (٢) من الدين عظيم ونفعه مبين في الشرع بشهرته غني عن مزيد البيان والتفهيم إذ به (٣) يظهر تزييف مدعي اللقاء وبيان (٤) ما صدر منه من التحريف في الارتقاء إذ كان اختل عقله أو اختلط ولم يجاوز بلدته التي لم يدخلها الطالب قط وتحفظ به الأنساب المترتب عليها صلة الرحم والمتسبب عنها الميراث والكفاءة حسبما (٥) قرر في محله ونحوهم وكذا تعلم منه آجال الحقوق (٦) واختلاف النقود والأوقاف التي نشأ عنها من الاستحقاق ما هو معهود وينتفع به في الاطلاع على أخبار العلماء والزهاد والفضلاء والملوك والأمراء والنبلاء وسيرهم وما ترهم في حربهم وسلمهم وما أبقى الدهر من فضائلهم أو رذائلهم بعد أن أبادهم الحدثان وأبلى جديدهم الأوان (٧) حيث تتبع الأمور الحسنة من آثارهم ولا يسمع منهم فيما تنفر عنه العقول المستحسنة من أخبارهم ويعتبر بما فيه من المواعظ النافعة والإلطافات المفيدة لتروح النفوس اللامعة مع ما يلتحق به من المسائل العلمية والمباحث النظرية والأشعار التي هي جل مواد العلوم الأدبية كاللغة والمعاني والعربية ولهذا صرح غير واحد من أهل الأمانات بأنه من فروض الكفايات ومن أحسن ما بلغني من الشعر في مدحه وأبين ما يعجبني مما يرغب في الاعتناء به وعدم طرحه قول القاضي الأرجاني البديع الألفاظ والمعاني

(١) نصر (٢) رفعه (٣) نسها (٤) وليت (٥) حيثما (٦) الحقوف (٧) لعلها الملوان

شكل (٥-٢): حواشي زكي على كتاب التبر للسخاوي، المنشور عام ١٨٩٧م

بيد أن وضعه بوصفه مسؤولًا حكوميًا رفيعًا، وليس مُصححًا مأجورًا، حال دون ذكر طبيعة إسهامه في نشر الكتاب، فقد كان زكي يفتقر -آنئذٍ- إلى مصطلح يصف الدور الذي اضطلع به في إخراج الكتاب على وجه الدقَّة. واعتمد زكي في تحقيقه للكتاب على المخطوطة الوحيدة المتوفرة في مصر (المحفوظة في دار الكتب المصرية)، وكانت نسخةً سقيمةً؛ لذا كان من المستحيل إصدار نشرة نقديَّة من هذا الكتاب اعتمادًا عليها. ومع ذلك، فقد حدَّدت هذه الطبعةُ المخطوطةَ التي جرى التعويل عليها في نشر الكتاب، ووصفتها وصفًا لا يُعوِزه الوضوح، وذلك على النقيض من طبعات بولاق القديمة. كما احتوت أيضًا على الحواشي التي أشارت إلى عمليات التصحيح المقحمة على النص.

واعتاد زكي -بوصفه عالمًا متخصصًا في التراث العربي- ممارسات المحققين من المستشرقين وأعرافهم، بما في ذلك إعداد توصيفٍ واضحٍ للمخطوطات المستخدمة في عملية التحقيق، والجهاز النقدي (*critical apparatus*)، وأراد تطبيق هذه الممارسات على الكتاب الذي موَّل عملية طباعته. كما تبنَّى زكي في الطبعات اللاحقة -كما سنبيِّن ذلك لاحقًا في غضون هذا الفصل- ممارسة استخدام الحواشي في التحقيق، لا لإدراج التصحيحات المقحمة على المتن فحسب، بل لبيان فروق النسخ بين المخطوطات أيضًا. كما قدَّم نظامًا موحدًا لعلامات الترقيم، بل ألَّف كُتيبًا عنها[٣٣].

الجمع المنهجي للمخطوطات وحفظها

بدأ زكي -مع انطلاق مسيرته المهنية في الحكومة- في جمع الكتب. وكما تذكَّر بأخرةٍ من حياتِه، فقد اعتاد قراءة صفحة الوفيات في جريدة الأهرام؛ إذ ربما وجد إشارةً ما دالةً على وجود مكتبات خاصَّة لأحد أولئك المتوفين، فيشتريها بالجملة. ونجح زكي في جمع ستِّ مكتباتٍ كاملةٍ -على الأقل- بهذه الطريقة[٣٤].

(٣٣) زكي، الترقيم في اللغة العربية.

(٣٤) الجندي، أحمد زكي، ص٣٧، ١٠٩-١١٠.

كما سافر خارج مصر لشراء المخطوطات، فزار بلاد الشام، واليمن، وإستانبول[٣٥]. وما لم يستطع شراءه قام بتصويره[٣٦]. وكان أكبر المصنفات التي كان يبحث عنها: **نهاية الأرب** للنويري المذكور آنفًا، و**مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** لـ[ابن فضل الله] العمري. وكلا الكتابَيْن من تأليف كاتبَيْن تقلَّبا في المناصب في دواوين الدولة في مصر في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وشكَّل كلا الكتابَيْن «مجموعات واسعة، ومتعدِّدة الموضوعات، اشتملت على آلاف الصفحات، واحتوت على مواد مجموعة من عدد كبير من التخصُّصات، من التاريخ والجغرافيا إلى الكونيَّات (cosmology) وعلم النبات والأخلاق وعلم الحيوان»[٣٧].

كان زكي قد شرَع بالفعل في البحث عن **نهاية الأرب** للنويري في عام ١٨٩٠م، إلَّا أنه لم يتمكَّن لسنواتٍ طوالٍ من العثور على أكثر من مجلد واحد (وهو المجلد الثاني والعشرون)، الذي وجَده في مصر، والذي تحتفظ به دار الكتب المصرية حاليًا. وفي عام ١٩٠٥م، نشر كتيبًا بعنوان **مشروع طبع أكبر موسوعة عربية مصرية**[٣٨]، أعلن فيه عن إطلاق مشروع لنشر كتاب **نهاية الأرب** وتشكيل لجنة لهذا الغرض. وترأس تلك اللجنة الأمير إبراهيم حلمي (١٨٦٠-١٩٢٧م)، وكان من بين أعضائها شخصيات حكومية مصرية رفيعة (كلهم يحمل رتبةَ باشا)، فضلًا عن نائب المدعي العام بوصفه أمينًا للصندوق، وأخيرًا زكي نفسه بوصفه سكرتيرًا للجنة. وكان الأخيران -آنذاك- يحملان رتبة «بك»[٣٩]. وكان من الواضح أن منصب زكي الرسمي داخل اللجنة بوصفه مرؤوسًا يعود إلى رُتبته، إلَّا أنه في واقع الأمر كان القوة الدافعة التي وقفت خلف المشروع برمته.

---

(٣٥) الجندي، المصدر نفسه، الفصل السابع.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٦٣-٦٧.

(37) Muhanna, "Encyclopaedism in the Mamluk Period," 10.

وانظر أيضًا فهرست محتويات كتاب النويري في:

Muhanna, World in a Book, 153-57.

(٣٨) وهو المشروع المسمَّى «**مشروع طبع أكبر موسوعة عربية مصرية**».

(٣٩) زكي، مشروع طبع، ص٣.

وكان سبب تشكيل مثل هذه اللجنة في هذه المرحلة هو أن زكي وجد المجلدين الأوَّلين من **نهاية الأرب** في حوزة باش أغا (رئيس الخصيان) القصر الخديوي، وكانا بحالة ممتازة. وكان الغرض من المنشور جلبَ المشتركين إلى المشروع، واحتوت الصفحة الأخيرة من هذا المنشور على نموذج كان يُعبأ ويرسل بالبريد إلى أمين الصندوق إلى جانب المبلغ المدفوع. وكان المخطط يتضمَّن طباعة ٣٠ مجلدًا فضلًا عن الكشافات، كما كان من المقرَّر أن تتكلَّف الطبعة مبلغ خمسة جنيهات مصرية، وهو مبلغ ضخم، بالنظر إلى حقيقة أنه كان بوسع المرء شراء فدان من أجود الأراضي الزراعية آنذاك مقابل سبعة جنيهات فحسب[٤٠].

وقدَّم زكي في المنشور نظرةً عامةً متوسعةً على المجالات الخمسة التي غطاها كتاب **نهاية الأرب**، وسيلةً لإقناع القرَّاء المحتملين بمزايا هذا المشروع. فضلًا عن فهرس وصفي مفصَّل لمحتويات الثلث الأول من الكتاب (الذي تناول السماء والأرض والإنسان والحيوانات والنبات، أما الثلثان المتبقيان من الكتاب فقد اختصَّا بالتاريخ)[٤١]. ثم دافع زكي عن أهمية الكتاب من خلال الاستشهاد بكتب التراث الأخرى -سواء كانت مطبوعة أو مخطوطة آنذاك- التي نقل مؤلفوها عن كتاب **نهاية الأرب**، كما ذكر أربعة عشر مستشرقًا اعتمدوا على هذا الكتاب على نطاقٍ واسعٍ في كتاباتهم، بمن فيهم: سيلفستر دي ساسي (Silvestre de Sacy)، وهامر بورجشتال (Hammer-Purgstall)، ورينهارت دوزي (Reinhart Dozy)[٤٢]. وأكَّد زكي أنه على الرغم من تأليف كتاب **نهاية الأرب** في مصر، فقد نهبه الغزاة المتعاقبون على البلاد، وتخاطفته المكتبات الأجنبية، الأمر الذي أدى إلى بقاء شذراتٍ منه فحسب في الأرض التي شهِدت تأليفه[٤٣]. ووفقًا لزكي، فإن الأدلَّة المستقاة من المخطوطات تُشير إلى أن الكتاب كان شائعًا ومتداولًا بين الناس في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وكان هناك نُسَخٌ كثيرة منه انتُسِخت في

(40) Hershlag, *Modern Economic History*, 113.

(٤١) زكي، مشروع طبع، ص٤، ٩، ٣١.
(٤٢) زكي، المصدر نفسه، ص٤-٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص١.

القاهرة، وجرى وقفها على مساجدها ومدارسها الدينية، وهي الآن تستقرُّ في مكتبات إستانبول وأوروبا. ثم تجدَّد اهتمام البيروقراطيين العثمانيين بالكتاب في القرنَيْن الحادي عشر والثاني عشر الهجريَّيْن/ السابع عشر والثامن عشر الميلاديَّيْن. فقد جرى انتساخ المجلدين اللذين كانا في حوزة باش أغا للوزير الأعظم العثماني كوجا راغب باشا (١٦٩٨-١٧٦٣م) خاصةً، كما انتسخت النسخة الموجودة في مكتبة كوبريللي في إستانبول للوزير الأكبر كوبريللي محمد باشا (١٥٧٥-١٦٦١م). ومع ذلك، فإن النسخة الأخيرة -بحسب زكي- كانت نسخةً سقيمةً، غصَّت بتصحيفات النسَّاخ العجم الذين لم يكونوا يتقنون العربية[٤٤].

وعلى أية حال، فقد أخفقت مبادرة عام ١٩٠٥م لنشر كتاب **نهاية الأرب** للنويري. والأسباب الكامنة خلف هذا الإخفاق غير واضحةٍ لنا، ولكن يبدو أن المال كان عاملًا رئيسًا في ذلك. الأمر الذي يشير إلى الفتور الذي استقبله به الجمهور، فلم يشترك بها عدد كافٍ منهم. وفضلًا عن ذلك، كان زكي ما يزال يبحث عن مخطوطات أفضل للكتاب. وفي عام ١٩١١م، أخبر المستشرق الألماني جوزيف هوروفيتس (Josef Horovitz) (١٨٧٤-١٩٣١م) أحمد زكي أنه قد نما إلى علمِه نبأ وجود نسخة من كتاب النويري بحوزة إحدى الأُسر في لبنان[٤٥]، ولكن ليس ثَمَّ دليل على أن أحمد زكي قد استطاع الوصول إلى هذه النسخة.

وسافر زكي -تعزيزًا لمشروعه- إلى إستانبول عام ١٩٠٩م، للبحث في مكتبات المدينة الغنيَّة بالمخطوطات. وفي حين استلزم تهالُك نظام المكتبات التقليدية في العالم العربي تأسيس مؤسساتٍ جديدة على غرار المكتبات الأوروبية، فإن المجموعات الرائعة في قلب الإمبراطورية العثمانية كانت محفوظةً في مكتباتٍ عاملةٍ عمرها قرون لم تزل، وارتبط بعضها بمؤسسات مثل المساجد والمدارس والتكايا، كما كان بعضها مكتبات عامَّة قائمة بذاتها، مثل مكتبات كوبريللي (Köprülü) وعاطف أفندي (Atıf Efendi) في القرن الحادي عشر الهجري/

(٤٤) نفسه، ص٢.

(45) Ryad, "Oriental Orientalist" 149.

السابع عشر الميلادي. وعلى النقيض من ندرة المخطوطات في أماكن مثل مصر، فإن ذخائر مكتبات إستانبول لم تتضرَّر إلى حدٍّ كبير، حيث كانت تفتخر بأعداد أكبر بكثيرٍ من المخطوطات العربية بصفة عامَّة، بل الأهم من ذلك، وجود عددٍ كبيرٍ من المصنفات القديمة والنادرة التي لم يعُد لها وجودٌ في العالم العربي(٤٦).

لم يكن زكي العالم العربي الوحيد الذي استفاد من المكتبات العثمانية. فقد ذكرنا آنفًا رحلات الحسيني والشنقيطي التركزي إلى إستانبول في الفصل الرابع، كما زار أحمد تيمور المدينة بحثًا عن المخطوطات، ثم أرشد -بحكم خبرته بالمخطوطات المتوافرة ثمة- جُرجي زيدان -مؤلف الروايات التاريخية- إلى الكتب التي ربما وجَدها الأخير مهمةً في كتاباته (الأمر الذي يدلُّ على وجود صلةٍ مباشرةٍ بين دراسات المخطوطات العِلمية وبين الأدب الذي استهدف الجمهور)(٤٧). ومع ذلك، كان عدد العلماء العرب الذين تمكَّنوا من الاستفادة من ذخائر مكتبات إستانبول محدودًا بصفة عامَّة. وغالبًا ما جاء بحثهم عن المخطوطات على هامش أنشطتهم الرسمية الأخرى في المدينة فحسب. فعلى سبيل المثال، زار العالم البغدادي نعمان خير الدين الآلوسي (انظر بشأنه الفصل السابع) إستانبول في عام ١٨٨٥م لقبول تعيينه في منصب سياسيّ، وصادف في أثناء وجوده هناك شرحًا مهمًّا في العقيدة يعود إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، فانتَسَخه لنفسه(٤٨). كما سافر العالم الحلبي بشير الغَزي (المتوفى ١٩٢١م) إلى إستانبول إبان الحرب العالمية الأولى لتمثيل المصالح السياسية لبلاده، وفي خضمِّ أداء واجبِه اكتشف نصًّا مبكرًا في الفقه الحنفي رتَّب بعد ذلك أمر طباعته(٤٩).

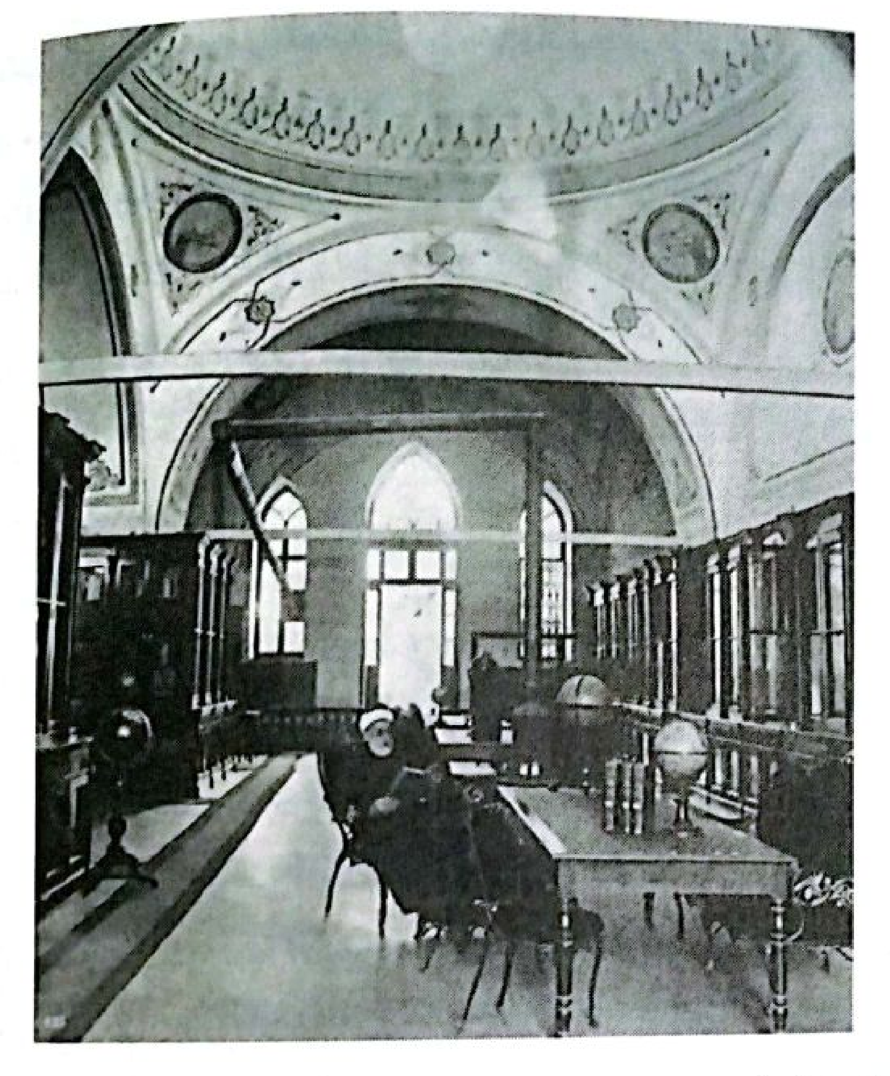
---

(٤٦) ازدهرت سوق بيع المخطوطات العربية -بغض النظر عن المكتبات- في العاصمة العثمانية. انظر: Ertinsal, *Osmalılarda sahaflık ve sahaflar*.

(٤٧) أحمد تيمور، **المختار من المخطوطات**.

(٤٨) على وجه التحديد، أقصر شرحَيْن لابن تيمية على متن في العقيدة للأصبهاني (المتوفى ٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م). وعن نشر هذا الكتاب في التطور الأخير، انظر الفصل السابع. وعن زيارة الآلوسي لإستانبول، انظر: نافع، «أبو الثناء الآلوسي»، ص٤٨١.

(٤٩) أعني كتاب **أحكام القرآن** للجصَّاص الذي نُشر بين عامي ١٩١٧-١٩٢٠م. وعن ترجمة =



شكل (٥-٣): مكتبة بايزيد في إستانبول، ١٨٨٠م. تُنشر بإذنٍ من مكتبة الكونغرس.

وعمل زكي -بوصفه مسؤولًا حكوميًا مصريًا رفيع المستوى، ورجلًا اجتماعيًا يجيد إقامة الصِّلات مع الآخرين- على الحصول على دعم الوزير العثماني حسين حلمي باشا (١٨٥٥-١٩٢٢م) وكذلك على دعم وزير التربية ووزير الأوقاف. وانهمك -مشغوفًا- في التنقيب في مقتنياتِ مكتبات إستانبول المختلفة. وعلى الرغم من نجاحه في الحصول على دعم بعض أصحاب المقام الرفيع، فإنه سرعان

= الغَـزي وتفاصيل إقامته في إستانبول، انظر: الطباخ، إعلام النبلاء، ج٧، ص٥٧٤-٥٨٣، ولا سيما ص٥٨٠-٥٨١. وعن التأثير المباشر لنشر كتاب الجصاص في الفكر السياسي في الهند، انظر:

Zaman, *Modern Islamic Thought*, 228-29.

ما فترت هِمته بعد أن واجه بعض العقبات العملية. فبين عامي ١٨٨٤-١٨٩٦م، نشرت الدولة العثمانية -لأول مرة- فهرسًا لمكتبات إستانبول، إلا أنه لم يكن يعدو كونه قائمةً غير مكتملة بالعناوين، نُسخت من الصفحات الأولى للمخطوطات دون التحقُّق من صحَّة العنوان، أو اسم المؤلف، أو احتمال كون المخطوط مجموعًا يضمُّ أكثر من عنوان (وهي ظاهرة شائعة في المخطوطات)[٥٠].

ووضع زكي تقريرًا -بعد أن زار أكثر من أربعين مكتبة عامَّة في إستانبول- يتعلَّق بحالة مكتبات المدينة، اشتمل على خُطةٍ من ٩٦ بندًا لتطويرها وتحسين أوضاعها، ثم قدَّمه إلى الحكومة العثمانية[٥١]. ويبدأ التقرير بالقول: إن المكتبات تلعب دورًا حاسمًا في التقدُّم الفكري للمجتمع، وإن الوقت قد حان للعثمانيين للعمل على تنميتها، ولا سيما أن مجموعات مكتبة إستانبول ثريَّة للغاية ونفيسة. ثم سرد زكي مجموعةً من المشكلات المتعلِّقة بالوضع الراهن لتلك المكتبات. فقد كان الانتقال من مكتبةٍ إلى أخرى يستغرق وقتًا طويلًا، وكان ذلك الانتقال أمرًا ضروريًا؛ وذلك لأنه كان يمكن أن تكون هناك مجلدات مختلفة من الكتاب نفسه مبعثرة في أكثر من مكتبة. كما رُتِّبت الكتب داخل المكتبات عشوائيًا، الأمر الذي صعَّب عملية العثور عليها. ولم تكن الفهارس منتظمةً، كما اشتملت على معلومات ناقصة، ومن ثَمَّ أعاقت الجهود التي قد تُبذَل لجمع شتات نُسخ من الكتاب نفسه إلا أنه مبعثر في مكتبات مختلفة. كما جرى تخزين الكتب في ظروف عملت على

---

(50) Erünsal، Brief Survey, 4.

نُشرت الأربعون مجلدًا من هذا الفهرس، المسمَّى Devr-i Hamīdī، تحت عنوان: *Defter Kütübkhāne* متبوعًا باسم مكتبة بعينها. على سبيل المثال: *Defter Kütübkhāne Es'ad Efendi*.

(٥١) زكي، تقرير مقدم، (وأنا مدين لعمرو رياض بتزويدي بنسخة من هذا التقرير). ونشر أرونسال Erünsal النسخة التركية العثمانية من النص في: *Kütüphane-cilikle ilgili Osmanlıca metinler ve belgeler*, 1:323- 352.

كما أنني ممتن لأحمد تونتش شَن (Ahmet Tunç Şen) لمساعدته التي قدَّمها لي فيما يتعلَّق بترجمة هذا النص.

تلفها بسبب الرطوبة والأَرَضة. كما كانت ساعات عمل المكتبات محدودة، ويجري تحديدها وفقًا لتقدير أمناء المكتبات، الذين كانوا يتقاضون رواتبَ هزيلةً، ولم يكونوا مؤهلين للاضطلاع بأداء واجباتهم؛ لذا فليس من المستغرب -وفقًا لزكي- أن المكتبة الوطنية الفرنسية قد نجحت في اقتناء عددٍ كبيرٍ من المخطوطات التي حملت أختام بعض المكتبات العثمانية. وبيعَت من قِبل أمناء المكتبات، أو سُرقت أمام أعينِهم البائسة.

وتضمَّنت اقتراحات زكي الشاملة لتحسين أوضاع المكتبات دمجها في مكتبة مركزية واحدة، أو على الأقل تأسيس مكتبات مركزية في مجالات بعينها (البند الأول). وينبغي أن تخضع المكتبة المركزية أو المكتبات لإشرافٍ مناسبٍ من قِبل وزارة التعليم (البند الثاني). وأن يعمل بها أمناء مكتبات مؤهلون ويتقنون اللغة العربية، وهي اللغة التي كُتبت بها معظم المخطوطات (البند السادس)، ويجب أن يحصل هؤلاء الأمناء على أجور مناسبة (البند العاشر). وينبغي تحديد ساعات العمل (البند التاسع والثلاثون)، وينبغي منح حق الاطلاع لحاملي بطاقة المكتبة دون غيرهم (البند الحادي والأربعون). وينبغي أن تكون للمكتبة المركزية لجنة مسؤولة عن طباعة الكتب النادرة والمهمَّة، أو تصويرها على الأقل (البند الثاني عشر). وينبغي أن تُقيم المكتبة علاقات مع المكتبات الأخرى في جميع أنحاء العالم، وأن تقوم -إلى جانب مهام أخرى- بتبادل الفهارس (البندان الرابع عشر والخامس عشر). كما ينبغي فهرسة مقتنيات المكتبة بطريقة علمية صحيحة، فيجري ترتيب المواد وفقًا لنظامٍ مبتكرٍ اقترحه زكي، لم يعرض الحقول الرئيسة والحقول الفرعية فقط، بل التسلسل الهرمي للمخطوطات أيضًا. وفقًا لذلك؛ في حالة وجود نُسخةٍ أُم كُتبت بخط مؤلفها (*Autograph*)، فلتُذكَر أولًا، ثم تليها النسخ التي جرى انتساخها من النسخة الأُم، وهكذا دواليك (البندان الثامن عشر والثامن والثلاثون). كما تضمَّنت اقتراحات زكي تزويد المكتبة بخدمات حديثة للقرَّاء، بما في ذلك تخصيص غرفةٍ منفصلةٍ تسمح للقرَّاء بتصوير المخطوطات (البندان: ٧٨-٨٥). بيد أن اقتراحات زكي تضمَّنت أيضًا قيودًا حديثةً مثل: منع

القرّاء من الكتابة على المخطوطات (البند الخامس والخمسون)، ومن ثَمَّ حُظرت الممارسة العملية للقرّاء الذين اعتادوا تصحيح النص في أثناء قراءته.

ويبدو أن تقرير زكي قد أقنع الحكومة العثمانية بالعمل على صُنع فهرس مركزي يفي بالمعايير التي اقترحها. وهكذا نُشر الكُتيب الأول من الفهرست في عام ١٩١٥م، إلَّا أن اندلاع الحرب العالمية الأولى وما أعقبها من إلغاء الخلافة العثمانية وضعا حدًّا لذلك المشروع(٥٢). والحقُّ أنه مع إنشاء الجمهورية التركية، وسعي أتاتورك الحثيث لنزع الصبغة الشرقية عن البلاد لاحقًا، أضحت مكتبات المخطوطات في إستانبول بعيدةً عن متناول العلماء العرب. وفي نهايات القرن العشرين، أضحى عددٌ كبيرٌ من اقتراحات زكي حقيقةً من خلال جمع مجموعات المخطوطات في المكتبة السليمانية، وتجميع الفهارس الحديثة، وسهولة الحصول على النسخ (في شكل صور رقميَّة اليوم).

ويبدو أن علاقات زكي السياسية قد أسهمت في فتح أبواب مكتبة خاصَّة كانت أبوابها موصدةً أمام الناس كافةً، ووفرت له تلك المكتبة أهمَّ مصادر دراساته في المستقبل. واستطاع زكي دخول مكتبة طوب قابي سراي، المقر الرئيس للسلاطين العثمانيين منذ منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا. ففي أعقاب ثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨م، أصدر الوزير الأكبر حسين حلمي باشا فرمانًا، سمح بمقتضاه لزكي باستكشاف مكتبة طوب قابي سراي. وادعى زكي -بأخرةٍ- أنه كان أول عالم تمكَّن من الوصول إلى الذخائر الأدبية التي اشتملت عليها هذه المكتبة منذ أربعة قرون. وبحسب روايته، فإنه كان يقضي نهاره كله في مكتبة طوب قابي سراي على مدار أربعة أشهر(٥٣).

وضمَّت مجموعة المخطوطات الخاصة بمكتبة طوب قابي سراي أربعة عشر ألف مُصنَّف كُتبت بالعربية والفارسية والتركية، واختيرت بعناية، إما لندرتها أو لجمالها أو لقِدمها. وجُمعت من مختلف بقاع العالم الإسلامي من قِبل أقوى دولة

(52) Erünsal, "Brief Survey," 4.

(53) De Tarrazi, Khazā'in al-kutub, 1:255-56.

إسلامية في التاريخ، ثم جرى حظر الاطلاع عليها لقرون(٥٤). وكانت تجربة مواجهة هذه الذخائر فجأة تجربةً ثريَّة بالنسبة إلى زكي تغيَّرت فيها أفكاره تغيرًا جذريًا. فقد أقنعته تلك التجربة -في **المقام الأول**- بالآثار السلبية للغزو العثماني لمصر على الثقافة الفكرية المصرية خاصةً، وعلى الثقافة العربية عامةً. وبعد عودته إلى القاهرة، كتب زكي مقالًا عن تطور الفنون في مصر، ووصف ضم العثمانيين لمصر وما تلاه من نقل الكتب وغيرها إلى إستانبول بأنه عامل بارز فيما أسماه «فترة التقادم» في التاريخ المصري الحديث(٥٥). **ثانيًا**: غذَّت المخطوطات الفريدة التي اكتشفها زكي في مكتبة طوب قابي سراي وأعادها إلى مصر على شكل نسخ مصورة دراساته لبقية حياته. فعكف -لمدة عامين- على تحقيق ثلاثة مصنفات مبكِّرة من التراث الأدب الأخلاقي العربي، اثنان منها كانا لابن المقفع والثالث منسوب للجاحظ(٥٦). وجمعت تلك المصنفات الثلاثة أمثلةً وحِكمًا تعلَّقت بالحياة الفاضلة والسلوك القويم للعقلاء والملوك والرعيَّة. وشدَّد زكي في مقدمات نشراته الثلاث على قيمة التقاليد والأخلاق في تكوين المجتمعات، وأعرب عن أمله في أن يُسهم نشر هذه المصنفات التراثية المنسيَّة في النهضة المجتمعية للشعوب الإسلامية(٥٧). ثم تمكَّن زكي -بأخرةٍ- من إقناع وزارة التربية والتعليم المصرية أن تدخل كتابي ابن المقفع في مناهج المدارس الإعدادية في البلاد(٥٨). وعلى هذا النحو، انتقل هذان المصنفان من خمول الذكر في ظلمات مكتبة

---

(٥٤) ظل الوصول إلى المكتبات السُّلطانية -لسوء الحظ- يمثل مشكلة بعد زيارة زكي وحتى بعد إنشاء الجمهورية التركية، حيث ألحقت المخطوطات بمتحف طوب قابي سراي، وجرى التعامل معها على أنها تحفٌ وآثارٌ ينبغي حفظها وعرضها في متحف، لا بوصفها كتبًا ينبغي قراءتها.

(55) Zakī, Le passé et l'avenir, 13-18.

(٥٦) ابن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير؛ الجاحظ، كتاب التاج (المنسوب للجاحظ)، وقد احتوى مجموع واحد على المصنفات الثلاثة معًا، انظر: مقدمة زكي لكتاب التاج، ص٢٦-٢٨.

(٥٧) ابن المقفع، الأدب الصغير، ص١-٧.

(٥٨) انظر الملحوظة على الغلاف الأمامي لكلا الكتابَيْن.

السلطان العثماني، إلى إدخالهما في مناهج المدارس العامة في أكبر البلدان الناطقة بالعربية في غضون ثلاث سنواتٍ فحسب.

دور المحقق

ونضمَّنت هذه المصنفات الثلاثة ابتكارًا مهمًّا: فقد عُرِض اسم أحمد زكي على نحو بارز على غلاف كل كتابٍ منها، ووُصِف إسهامه في إخراجها وطباعتها بمصطلح «تحقيق». ثم لم يلبث هذا المصطلح أن أضحى -فضلًا عن اصطلاح «المحقق»- المصطلح القياسي لوصف عملية التحقيق والمحققين، ليحلَّ تدريجيًّا محل المصحِّح-التصحيح بوصفه الواسطة الأوَّليَّة بين المخطوطات القديمة ومظاهرها المطبوعة. وكما لحظنا في الفصل الثاني، فإن كلمة «تحقيق» سبقت اعتماد المطبوعات بقرونٍ بوصفها مصطلحًا عامًّا لفحص الأدلَّة المتعلِّقة بالدعاوى والمواقف. وربما يكون هذا التحقيق إمَّا جهودًا علمية لتقييم الآراء من خلال الأدلة العقلية أو النقلية، وإمَّا نوعًا من معاينة الحقيقة معاينة مباشرة في تجارب الكشف الصوفي. واستخدم زكي المصطلح لنشاطه الخاص بالمعنى الأول (فمن الواضح أنه كان يُكِنُّ كراهيةً شديدةً للمعرفة الباطنية اللدنيَّة «الكشف»، على النحو الذي يتضح في اقتراحه الذي ضمَّنه تقريره لإنشاء مكتبة إستانبول المركزية، والذي يقضي بحظر اطلاع عموم القرَّاء على كتب السِّحر والتنجيم إلَّا بإذنٍ خاصٍّ من مدير المكتبة)[٥٩]. واستلزم التحقيق العلمي تقييم المخطوطات، وتحرِّي فروق النسخ وترجيح القراءة الأصوب استنادًا إلى معرفة المحقق الخاصة. وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح «تحقيق» لم يكن مجهولًا تمامًا في عالم الطباعة قبل زكي. فعلى سبيل المثال، فإن إسهام محمد عبده في نشر كتاب تراثي في المنطق -صدر قبل سنوات من ظهور نشرة زكي- قد وُصِف أيضًا بأنه «تحقيق» على غلاف الطبعة[٦٠]. ومع ذلك، فلا يبدو أن هذا المصطلح دالٌّ على نشاط التحقيق الحديث

(٥٩) زكي، تقرير مقدم، بند ٤٨.

(٦٠) الساوي، البصائر النصيرية.

كما نعرفه الآن، بل كان إشارة إلى الحواشي التفسيرية التي أضافها عبده إلى النص، وهو استخدام لم يشِع من بعده[٦١].

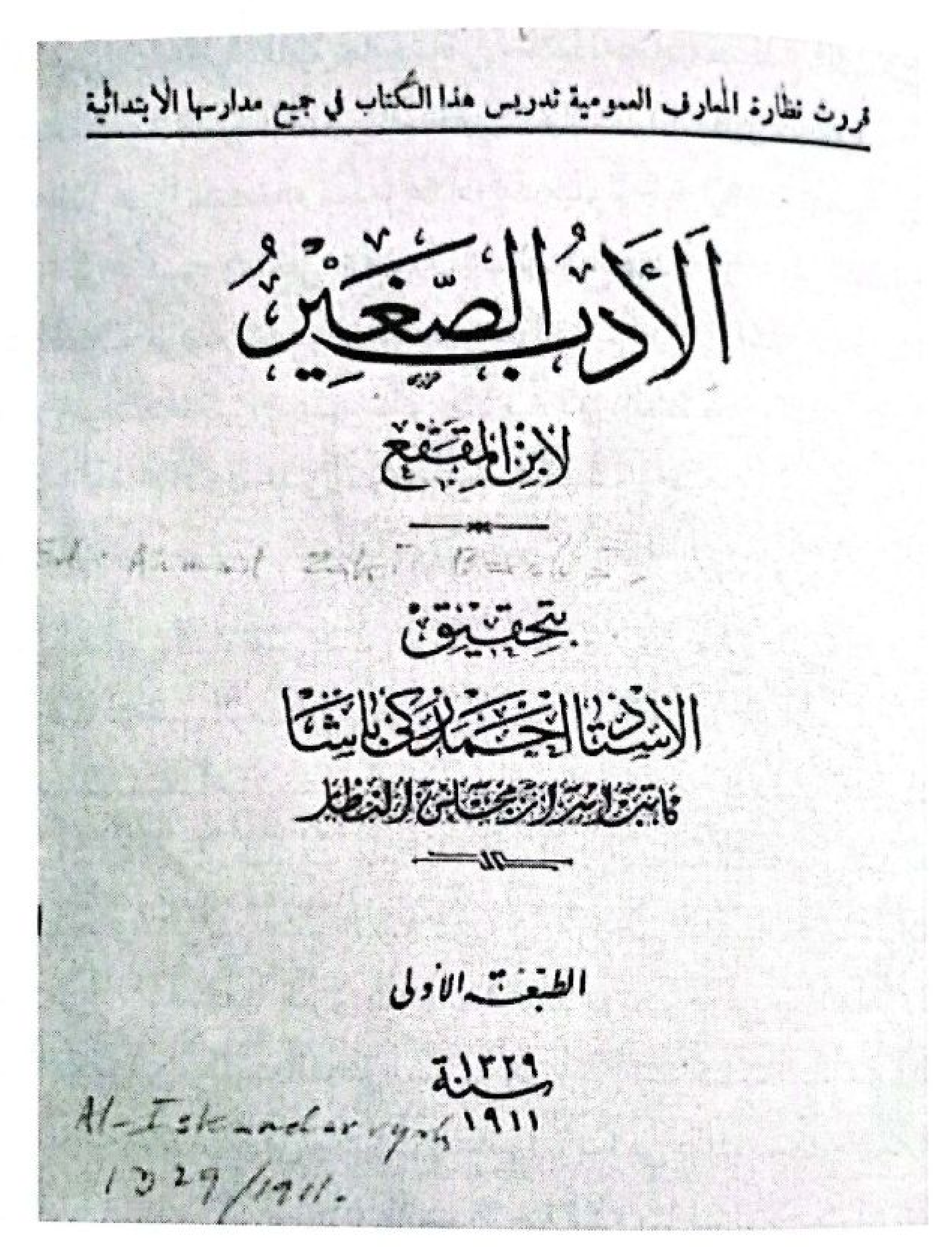
وخالفت مقدمة زكي العلمية الطويلة لكتاب **التاج** -المنحول للجاحظ- سابقةَ صِيَغ «قيود الفراغ» التي كانت عادة المصحِّحين، من خلال إبراز صوت زكي الموثوق[٦٢]. فقد شرح زكي -على امتداد أكثر من ٥٠ صفحة- ما يعنيه مصطلح التحقيق عنده شرحًا دقيقًا. وكان **الشاغل الأول** الذي سعى زكي إلى التحقُّق منه -على حدِّ وصفه- هو نسبة الكتاب إلى مؤلفه. وكان **الشاغل الثاني** هو تحقيق عنوانه. أمَّا **الشاغل الثالث**، فكان صحَّة الكلمات واستقامة الأسلوب في المخطوطات الثلاث التي كانت بحوزته. في معرض الإجابة عن الشاغلين الأوَّلين، قال زكي: إنه تتبَّع النقولات عن الكتاب في الكتب الأخرى، وبحث في المصنفات البيليوغرافية وكتب التراجم -سواء كانت مطبوعة أم مخطوطة- عن معلومات من شأنها أن تربط الجاحظ بكتابٍ حمل هذا عنوان **التاج** وتضمَّن محتواه، فضلًا عن إجراء مقارنةٍ بين أسلوب الجاحظ في مصنفاته الأخرى ونص كتاب **التاج**. ثم تحقَّق زكي من النص في المقام الأول من خلال مقابلة المخطوطات الثلاث التي كانت بحوزته. وفي حين قدَّمت الطبعات السابقة عمومًا معلوماتٍ قليلة -أو ربما لم تقدم معلوماتٍ على الإطلاق- عن وصف المخطوطات المستخدمة في نشر الكتاب، فإن أحمد زكي ضمَّن نشرته عشر صفحاتٍ من صور الزنكوغراف للمخطوطات فضلًا عن التفصيلات حول أصلها[٦٣]. كما سجَّل زكي -على نحو منهجي- فروق النسخ بين المخطوطات ووضع هذه التعليقات النقدية في

---

(٦١) نسخ عبده النصَّ بخط يده قبل عقود عندما كان يدرّس في بيروت، ثم درّسه في الأزهر. ووصفه الغلاف الأمامي بأنه المسؤول عن تحقيق الكتاب، وأن المصحح هو عبد الله الصاوي. لكن افتقار الكتاب إلى مقدمة علمية، ومعلومات عن المخطوطة المستخدمة في نشره، والتعليقات النقدية، يعني أن عبده لم «يحقق» العمل وَفْقَ النهج الذي اتبعه زكي في نشراته.

(٦٢) الجاحظ، التاج (المنسوب للجاحظ)، المقدمة الفرنسية i-xiv، ص٢٤-٧٢ من المقدمة العربية.

(٦٣) الجاحظ، كتاب التاج (المنحول)، ص٧٣-٨٣، واستخدم زكي -بالإضافة إلى نسخة طوب قابي سراي- مخطوطة مكتبة آيا صوفيا في إستانبول ومخطوطة أخرى من إستانبول اشتراها وحملها معه إلى القاهرة من خلال تاجر يُدعى س. شيرمان (S. Sherman).


قررت نظارة المعارف العمومية تدريس هذا الكتاب في جميع مدارسها الابتدائية

الأَدَبُ الصَّغِيرُ

لابن المقفع

بتحقيق

الأستاذ أحمد زكي باشا

كاتب أسرار مجلس النظار

الطبعة الأولى

سنة ١٣٢٩
١٩١١

شكل (٥-٤): صفحة غلاف كتاب الأدب الصغير لابن المقفع، حيث وُصف أحمد زكي صراحةً بأنه المسؤول عن «تحقيق» الكتاب.

الحواشي، وذلك في خروجٍ مهمٍّ آخر عن الممارسات التقليدية السابقة، ومن ثَمَّ فضَّل أعراف المستشرقين على نحو واضح على الممارسة التقليدية التي جرت العادة فيها على كتابة الملحوظات في هوامش النص. ويتضح التفضيل نفسه لممارسات المستشرقين في اختياره كتابة مقدمات لنشراته بدلًا من قيود الفراغ المعتادة في المطبوعات.

ابتكر زكي شخصيةً ثقافيةً جديدةً، من خلال اعتماد مصطلح «التحقيق» وصفًا لدور المحقق بوصفه وسيطًا بين المخطوطة والنشرة المطبوعة، وهو «المحقق» بوصفه عالمًا خبيرًا يستخدم مجموعة أدوات فيلولوجية (كانت تفصيلاتها ما تزال في حالة تغيُّر مستمر، وستظل خاضعةً للنقاش ربع قرن آخر. انظر الفصل الثامن)، وكانت أعماله موضع تقدير لإحياء التراث القديم. وعلى هذا النحو تناقض دور المحقق -بوصفه خبيرًا- على نحوٍ حادٍّ مع دور المصحِّح، الذي كان يُنظَر إلى عمله في المقام الأول على أنه يتألَّف من مهمةٍ وضيعةٍ وحِرفيَّة تقتضي نسخ المخطوطات في حوانيت المطابع، وتصحيح الأخطاء التي قد يرتكبها الطبَّاعون.

ومن البديهي أن تحقيق كتب التراث يستغرق وقتًا. ومع ذلك، تمكَّن زكي من إيجاد الوقت لتحقيق الرسائل القصيرة الثلاث المذكورة آنفًا، على الرغم من كثرة شواغله، ولا سيما أعباء منصبه الرفيع في الحكومة. ومن اللافت للنظر أنه شارك أيضًا في نشرة أخرى صدرت عام ١٩١١م، أعني كتاب الصفدي (من أهل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) في تراجم العميان في التراث العربي والإسلامي[٦٤]. فعندما جرى التخطيط لعقد مؤتمر دولي في القاهرة لتحسين ظروف المكفوفين، طلبت اللجنة المنظمة إلى زكي نشر كتاب الصفدي، الذي كان قد اكتشف منه عدَّة نسخ في مكتبات إستانبول، بما في ذلك نسخة نفيسة في مكتبة طوب قابي سراي[٦٥]. بيد أن طلب اللجنة قُدِّم متأخرًا، بحيث لم يتبق سوى عشرين يومًا لزكي كي ينتهي من طباعة الكتاب. واستطاع زكي اللحاق بالموعد النهائي لطباعة الكتاب بفضل مساعدة اثنين من أصدقائه، وهما: السوري طاهر الجزائري (انظر بشأنه الفصل السادس) والعالم الموريتاني أحمد بن الأمين الشنقيطي (نحو عام ١٨٦٣-١٩١٣م)[٦٦]. وكان زكي مستاءً للغاية من نتيجة

---

(٦٤) الصفدي، نكت الهميان. وانظر أيضًا: مقالة زكي الفرنسية عن هذا الكتاب، *Dictionnaire biographique des aveugles*.

(٦٥) انظر: الصفدي، نكت الهميان، مقدمة التحقيق (أ).

(٦٦) الصفدي، المصدر نفسه، مقدمة التحقيق (ج).

عملية التحقيق المتسرعة إلى حدّ أنه سمّى نفسه ممولًا لطباعة الكتاب فحسب -لا محققه- على صفحة العنوان. واضطر إلى نشر مقدمته الفرنسية الأطول للعمل في نشرة منفصلة[٦٧]. وفي مقدمته العربية، وصف زكي المخطوطات المستخدمة، والقيود الزمنية التي جعلت من هذه النشرة نشرةً أوّليّةً في أحسن الأحوال، وجهوده لتضمين جهاز نقدي، وضبط النص بالشكل، وهو أمر لم يعتده الطبّاعون، ومن ثمّ ارتكبوا عددًا كبيرًا من الأخطاء. بيد أنه ادّعى دعوى عريضة جعلت من هذه النشرة نشرةً خالدةً، وتقضي دعواه بأن الكتاب يُظهر أن العرب في العصور الوسطى قد طوّروا نصًا للمَكفوفين يمكن مقارنته بطريقة بريل[٦٨].

واكتشف زكي -فضلًا عن هذه الكتب الأربعة التي ضمّها مجموعٌ واحدٌ، والتي نشَرها بعد فترة وجيزة من عودته إلى القاهرة- شذراتٍ كانت في عداد المفقود آنذاك من كتاب **مسالك الأبصار** للعمري في مكتبة طوب قابي سراي[٦٩]. وقد اعترف العلماء الأوروبيون -الذين حلّلوا الشذرات المختلفة من الكتاب المحفوظة في مكتبات باريس ولندن ومانشستر ومدريد- بأهمية هذه الموسوعة الجغرافية السياسية والتاريخية الهائلة[٧٠]، إلا أنها لم تُدرس أو تُحقَّق على نحو كامل من قبل. وكان زكي قد عثر أيضًا في وقت سابق على جزء كبير من الكتاب في مكتبة قره جلبي زاده حسام الدين (المتوفّى ١٠٦٨هـ/ ١٦٥٨م)، وكان في الأصل موقوفًا

---

(67) Zakī, *Dictionnaire biographique des aveugles*.

(٦٨) الصفدي، المصدر نفسه، مقدمة التحقيق (ج)، ص٢٠٧-٢٠٨. وانظر أيضًا:

Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography*, 62.

طه حسين، **الأيام**، ٣: ٥٠٥ - ٥٠٦ (الفصل التاسع عشر). ولم يكن زكي مخطئًا في الإشارة إلى أن عالمًا بغداديًا ضريرًا استخدم حروفًا بارزةً لمساعدته في التعرف على الصفحة، لكن ليس ثمّ دليل على أن هذه الممارسة استُخدمت لإعادة إنتاج كتب كاملة، أو أنها كانت ممارسة مارسها قرّاء آخرون مكفوفون.

(٦٩) العمري، **مسالك الأبصار**، (نشرة ٢٠١٠م)، ج١، ص٧٣. وعن مخطط للمخطوطات المتاحة وتواريخ نسخها، انظر:

Krawulsky, "Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār."

(٧٠) انظر: العمري، **مسالك الأبصار** (نشرة ٢٠١٠م)، مقدمة المحقق، ج١، ص٧٣-٧٤.

على المكتبة المحمودية الشهيرة في القاهرة (راجع بشأنها **الفصل الأول**)[٧١]، لكن اكتشافه في إستانبول أتاح الفرصة الأولى لإصدار نشرةٍ كاملةٍ من الكتاب. وقرَّر زكي القيام بمحاولة ثانية لتسخير علاقاته بالحكومة لصالح مشروعٍ واسع النطاق لنشر كتابٍ تراثيٍّ مهم. ففي خريف عام ١٩١٠م، أي بعد خمس سنوات من محاولته الفاشلة لجمع التبرعات لنشر موسوعة النويري، وافق مجلس الوزراء المصري على مشروع بعنوان «**إحياء الآداب العربية**» وصدَّق عليه الخديوي عباس حلمي الثاني. واقتُرِح المشروع رسميًّا بناءً على طلبٍ من وزير المعارف أحمد حشمت (١٨٥٨-١٩٢٦م)، لكن صاحب المشروع الحقيقي كان أحمد زكي، الذي وضع أيضًا قائمة تضمُّ الكتب التي كان يُزمع نشرها تحت رعايته. وأعرب وصف المشروع عن أسفِه لأوضاع المكتبات المتدهورة في العالم العربي في العصر الحديث، وأشاد بإنشاء المكتبة الوطنية المصرية، إلا أنه أشار إلى نُقصان مقتنياتها. وفي ظل هذا الوضع، أوضح المقترَح أن الحكومة المصرية قررت تخصيص أكثر من تسعة آلاف جنيه مصري لنشر سبعة وعشرين كتابًا تراثيًّا، صوَّرها أحمد زكي من مكتبات أوروبا وإستانبول، بدءًا من كتاب النويري وموسوعة العمري مرورًا بكتب الأدب والبلاغة والطب وعلم الحيوان وعلوم التعدين والفلك والجغرافيا والعلوم العسكرية والموسيقى والسياسة والحكم والحديث والتاريخ والتراجم والرحلات والأديان القديمة[٧٢]. وكانت التحديات التي جابهت المشروع هائلةً، وكثيرًا ما شعر زكي بالمرارة لضياع جهوده في تحقيق أهداف المشروع سُدى، لكن توضح الخطة -مع ذلك- وجود ترابطٍ بين سياسة الحكومة والاهتمام العلمي بنشر كتب التراث. وعلى أية حال، فقد أثار مشروع «**إحياء الآداب العربية**» الجدل. وانتقد بعض المراقبين ما عدُّوه إهدارًا لأموال الدولة من أجل إحياء «الخرافات العربية»، بينما اعترض آخرون ووصفوا إسهام الحكومة بأنه استثمار ضئيل للغاية، مُشيرين إلى أن الحكومة أنفقت كثيرًا من

---

(٧١) قيد وقف المكتبة المحمودية وأحكام الإعارة مُسجلة على ظهرية المخطوطة (ورقة ١و).

(٧٢) حشمت، إحياء اللغة العربية. وانظر أيضًا: الجندي، أحمد زكي، ص٦٠؛ حشمت، «إحياء الآداب العربية».

الأموال دعمًا لتقديم المسرحيات الأجنبية على المسارح المصرية، مقارنة بنشر تراثها العربي[٧٣].

كيفما كان الأمر، فقد ظهَر أول كتاب نُشر في إطار هذا المشروع عام ١٩١٤م، وهو كتاب صغير الحجم، إلَّا أنه من الناحية التاريخية كان عملًا مهمًّا للغاية، كان ذلك الكتاب هو كتاب **الأصنام** لابن الكلبى (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، فقد وفَّر إطلالةً غير مسبوقة على معتقدات العرب في الجاهلية، بالقدر الذي أُعيد بناؤها وجرى تسجيلها في عصر صدر الإسلام[٧٤]. وكان أحمد زكي قد اشترى الكتاب من صديقه الكُتبي الجمَّاعة طاهر الجزائري، وعرضه على المؤتمر الدولي للمستشرقين عام ١٩١٢م بأثينا بأسلوبٍ مسرحيٍّ مميز:

> «اليوم، يسعُني أن أعلن أنه قد أتيحت لي فرصة نادرة، فقد وُفِّقت في شراء مخطوطة رائعة، دفعت فيها قدر وزنها ذهبًا: ثلاثون ورقة من القطع الصَّغير، مقابل ثلاثين جنيهًا إسترلينيًّا»[٧٥].

وأكَّد زكي أن النسخة التي اشتراها لا أُخت لها، وهذا صحيح من حيث إنها كانت النسخة الوحيدة المعروفة آنذاك من هذا الكتاب (اكتُشِفَت نسخة أخرى بعد عقدين من الزمان)[٧٦]. وحقَّق زكي الكتاب بنفسه. وعرض اسمه على نحو بارز على صفحة العنوان بوصفه محقق الكتاب ومالك المخطوطة الوحيدة الباقية منه. وتضمَّنت النشرة مقدمةً باللغة العربية، ومقدمةً بالفرنسية. واحتوت المقدمة الفرنسية على الورقة التي قدَّمها زكي في أثينا واستنسخ فيها ملحوظات ثيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) (١٨٣٦-١٩٣٠م) -الذي كان أعظم مستشرق أوروبي متخصِّص في تاريخ شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وتاريخ عصر صدر الإسلام على قيد الحياة آنئذٍ- المتعلِّقة بأهمية اكتشاف زكي. وتُعَدُّ المقدمة العربية

---

(٧٣) رضا، «مشروع إحياء الآداب العربية».

(74) Nyberg, "Bemerkungen zum Buch der Götzenbilder."

(٧٥) زكي، المقدمة الفرنسية لـكتاب **الأصنام** لابن الكلبي، ii.

(76) Spies, "Die Bibliotheken des Hidschas," 119.

جوهرية بما لا يقاس مقارنة بالمقدمة الفرنسية، حيث ترجم زكي للمؤلف، وأشار إلى مؤلفين سابقين اعتمدوا على كتاب الأصنام، وتضمَّنت تحليلًا لنقل المخطوطة، وصورًا لصفحاتٍ مختارةٍ منها. كما ضبط زكي النص نفسه -الذي ناهز طوله ستين صفحة- بالشكل كي يسهُل فهم الكلمات والتعبيرات الاستثنائية العتيقة غالبًا. وفضلًا عن ذلك، أضاف زكي فهرسًا لأسماء الأصنام فضلًا عن قائمة بآلهة أخرى عبدها العرب قبل الإسلام، ولم يرد ذكرها في نص الكتاب، الأمر الذي زاد من قيمة النشرة بوصفها مصدرًا، وبرهن زكي على قدراته بوصفه مرجعًا ليس فيما تعلَّق بالبعد الفيلولوجي للنص، بل في موضوع الكتاب أيضًا.

وركَّز زكي -على مدى العقد التالي- طاقته العلمية على موسوعتَي النويري والعمري. وقد تمكَّن من تجميع نسخة كاملة من هذه الأخيرة من أجزاء تحتفظ بها مكتبتا آيا صوفيا وطوب قابي سراي. وكانت إحدى شذرات طوب قابي سراي ذات قيمة خاصة؛ وذلك لكونها النسخة الوحيدة المعروفة من المجلد الأول من الكتاب (حملت عنوانًا مختلفًا عن عنوان كتاب العمري)، وكان الناسخ قد قرأ هذه النسخة على العمري وأدرج التصحيحات على هوامش النص. واحتوى هذا المجلد الأول -الذي تناول الجغرافيا- على وصفٍ لفلسطين، بما في ذلك المسجد الأقصى، فقرَّر زكي مقابلة الوصف على الأصل، فسافر إلى القدس عام ١٩٢٣م[٧٧]. ونُشر المجلد الأول في غضون عام ١٩٢٤م، وسمَّى زكي نفسه محققًا للكتاب في صفحة العنوان، وكتب مقدمة الكتاب، بالإضافة إلى الحواشي الفيلولوجية والملخصات الهامشية والتعليقات على نص العمري. والسمة اللافتة للنظر في تعليقات زكي هي وجود نبرةٍ تبريريَّة ثقافيًا أحيانًا. فعندما ذكر العمري أن شيخه كان يعتقد أن الأرض كرويَّة وأن هناك أراضيَ أخرى ونباتاتٍ وحيواناتٍ وشعوبًا موجودة على الجانب الآخر من العالم المعروف، عدَّ زكي هذا القول دليلًا على أن العلماء المسلمين وضعوا نظرية لوجود العالم الجديد قبل قرنٍ ونصف القرن من ميلاد كريستوفر كولومبوس (Christopher Columbus)[٧٨]. وفي

(٧٧) العمري، مسالك الأبصار (نشرة ١٩٢٤م)، مقدمة المحقق، ص١٢٥.

(٧٨) العمري، المصدر نفسه، ص٣١.

موضع آخر، زعَم زكي أنهم -يعني العرب- قد اكتشفوا منابع النيل قبل قرون من اكتشاف الأوروبيين لها(٧٩).

لم يُنشر كتابا النويري و[ابن فضل الله] العمري بأكملهما في حياة زكي. بل شهِد زكي -قُبيل وفاته في عام ١٩٣٤م- نشر المجلدات السبعة الأولى من كتاب النويري -أي قرابة ثلث الكتاب- والمجلد الأول فحسب من كتاب ابن فضل الله العمري. ولم تظهر نشرةٌ كاملةٌ مطبوعةٌ من كلا الكتابَيْن حتى عام ١٩٩٧م حين اكتمل نشر **نهاية الأرب**، ثم اكتمل نشر **مسالك الأبصار** في عام ٢٠٠١م. ولم يكن طول الكتابَيْن هو الذي ثبَّط جهود زكي فحسب، بل شكَّل تعقيدهما من حيثُ الموضوعات والأشخاص والأماكن التي تناولها كلا الكتابَيْن تحديًا هائلًا، وانتقدَت المراجعات للمجلدات الأولى من كتاب النويري كثرة الأخطاء في هذه المجلدات انتقادًا شديدًا(٨٠).

كما سمحت وسائل زكي وعلاقاته وأسفاره بتسهيل عمل العلماء العرب الآخرين الذين كانوا مهتمين بتحقيق كتب التراث إلَّا أنهم كانوا يفتقرون إلى موارده التي كان يُحسَد عليها. كان أحد هؤلاء العلماء هو مصطفى القباني (المتوفى ١٩١٨م)، وهو دمشقيٌّ استقرَّ بالقاهرة في أوائل القرن العشرين(٨١). ثم لم يلبث أن شارك عبد الفتاح قتلان -وكان ابن عم القباني- في تأسيس دار الكتب والمطبعة السَّلفية مع الجزائري ومحب الدين الخطيب تلميذ الجزائري (انظر بشأنه الفصل السادس)(٨٢). وباستثناء هذه المعلومات النادرة، لا نعرف عن القباني شيئًا، اللهم إلا من خلال الكتب التي صحَّحها، والتي اشتملت على مصنفات الغزالي في المنطق: **محك النظر**، و**فيصل التفرقة [بين الإسلام والزندقة]**، و**الحكمة في مخلوقات الله**. كما وقَف القباني أيضًا خلف نشر كتاب ابن رشد المسمَّى **كتاب ما**

---

(٧٩) المصدر نفسه، (د)، ص٦٨.

(٨٠) انظر: مراجعة الكَرْملي للكتاب في **مجلة المجمع العلمي العربي** (في دمشق).

(٨١) كحالة، **معجم المؤلفين**، ١٢: ٢٦٩.

(82) Lauzière, "Construction of Salafiyya," 377.

بعد **الطبيعة**، الذي طُبِع في القاهرة في المطبعة الأدبية عام ١٩٠٥م، بتمويل منه ومحمد أمين الخانجي (انظر عنه **الفصل السادس** أيضًا). وكان الوصول إلى هذا الكتاب في السابق متاحًا فقط من خلال ترجمتَيْه العبرية واللاتينية، بيد أن القباني عثر على مخطوطة عربية من هذا الكتاب في دار الكتب المصرية(٨٣).

لم تكن المصنفات الأخرى متاحةً بسهولة، وتوضِّح الصعوبات التي واجهها القباني في الحصول على نُسخ خطيَّة من الكتب التي كان يعتزم نشرها أعباءَ محقق «من سواد الناس» كان يعمل دون مصادر زكي وصِلاته الاجتماعية. ففي مقدمة نشرته الصادرة عام ١٩٠٣م من كتاب **الحكمة في مخلوقات الله** للغزالي (وهو كتاب تناول السمات الطبيعية في المخلوقات بوصفها علاماتٍ على العناية الإلهية، وهو وثيق الصلة بكتاب جالينوس (De usu partium) «**علم منافع الأعضاء**»)(٨٤)، وصَف القباني بشيءٍ من التفصيل الكيفيةَ التي حصل بها على نُسخةٍ مناسبةٍ من النص. وذكر أنه بعد أن قرأ عن كتاب الحكمة في مصنفات أخرى شُغِف به. قال القباني:

> «كما شُغفت بنشر هذا الكتاب؛ لِما له من الشُّهرة بين مؤلفاته ... ولكن من الأسف فُقِد كغيره من المشرق، فأضحى كالعنقاء اسمًا بلا عين. فأخذت بالبحث عنه في دفاتر مكاتب الآستانة العليَّة، والمكاتب السورية، والمكتبة الخديوية، فلم أقف له على أثر إلا بدفتر مكتبة برلين. فصار لديَّ كالسوط(٨٥) من وراء حجاب، بل كالظلِّ في المرآة؛ لِما في الحصول عليه من كثرة المصاريف وشدَّة المشقَّة وبُعد الديار. ولكن لم تزل أُمنيتي تُحدثني بالفوز بنشره، وإحياء رسمه وذكره. حتى قيَّض الله لي محبَّ العلم، وناشر ألويته، وعاضد أهله، وكوكب أنديته،

---

(٨٣) استندت النشرة إلى مخطوطة دار الكتب المصرية، **الحكمة والفلسفة**، ص٥.

Arnzen, On Aristotle's "Metaphysics," 11-12.

(84) El Shamsy, "Al-Ghazālī's Teleology".

(٨٥) كذا في الأصل، وصوابها -كما يتضح من السياق- «الصَّوت». وقد أحسن المؤلف بترجمة هذه العبارة -والعبارة التي قبلها- إلى جملة إنجليزية واحدة "it became an unreachable dream". إلا أنه لم ينوه إلى هذا الخطأ المطبعي الواضح. (المترجم)

المفضال الشهير أحمد زكي بك سكرتير ثاني مجلس النظار، وذلك عند ذهابه للمؤتمر الشرقي المنعقد في هامبورج -من أعمال ألمانيا- سنة ١٩٠٢م عندما كان نائبًا عن الحكومة المصرية. فذاكرته به فوعدني -حفظه الله- وأنجز، وكلَّف بنسخِه حضرة الفاضل النبيه الشيخ حامد والي أحد متخرجي دار العلوم المصرية، ومعلم اللغة العربية في مدينة برلين، فبذل -حفظه الله- غاية جهده بتصحيحه ومقابلته على النسخة الموجودة لديه»[٨٦].

كان على القباني -في غياب قنواتٍ مؤسسية أو وسائل مالية تحت تصرفه- أن يعتمد على سلسلة من المصادفات العارضة التي مكَّنته من إصدار نشرته، ولا سيما رحلة أحمد زكي الوشيكة إلى مؤتمر الاستشراق في هامبورج، ونجاح الأخير في توظيف ناسخ مؤهل أبدى استعداده للعمل على نسخ المخطوطة في برلين. وكان التوافر العام المتزايد للفهارس من مكتبات المخطوطات الغربية في الشرق الأوسط يعني أن حتى المحققين من الطبقة دون النخبة -من أمثال القباني- كانوا على درايةٍ متزايدةٍ بالمصنفات المتاحة في المكتبات خارج الديار، إلَّا أنهم اعتمدوا على أفراد مثل زكي في مساعدتهم للوصول إلى المخطوطات التي حدَّدوها.

وقد خلَّف زكي بعد وفاته عددًا لا يكاد يُحصى من الدراسات والمقالات، سواء في الثقافة العربية والتراث العربي أو في قضايا القومية العربية المعاصرة. ولم تقتصر إنجازاته في إحياء التراث الأدبي العربي على المصنفات التي حقَّقها (أو شرع في تحقيقها). واحتوت مكتبته على ١٤٨٢ مخطوطًا و٦٧٣٥ كتابًا عربيًّا مطبوعًا و٣٠١٤ كتابًا أجنبيًّا[٨٧]، وأسهمت مكتبة زكي إسهامًا لم ينقطع، فقد سمح زكي للجمهور بالاطلاع على ذخائر مكتبته في حياته بالفعل، وبعد وفاته أضحت مكتبته جزءًا من دار الكتب المصرية.

* * *

(٨٦) الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله، ص١-٢.

(٨٧) سيد، دار الكتب المصرية، ص٦٠-٨٢.

واجه الاهتمام الجديد بإحياء المصنفات التي سقطت في غياهب النسيان تحديات فيلولوجية كبرى. كانت هذه المصنفات -على النقيض من نصوص المناهج المنتشرة على نطاق واسع- قد وصلتنا فقط بأعداد قليلة، على هيئة نسخ فريدة، أو مجرَّد شذرات؛ وكان احتمال فقدانها جراء التلف بفعل الرطوبة أو الأرضة احتمالًا قائمًا، بل وكبيرًا؛ ولكونها عتيقةً، فغالبًا ما كُتِبت بخطٍّ قديمٍ غير عادي، أو خضعت للنَّسخ مرارًا، ومن ثَمَّ تراكم عدد أكبر من تصحيفات النسَّاخ. ونظرًا لاستبعاد تلك المصنفات من مناهج التدريس، لم تعُد أكثر المصطلحات وأسماء الأعلام والأماكن التي تظهر فيها معروفة، وبما أن الخط العربي يستعيض بالحركات عن الأحرف الصائتة القصيرة، ويعتمد على النقاط للتمييز بين الحروف، فكان يسهل على النسَّاخ إغفال هذه وتلك على حدٍّ سواء، أو وضع النقاط في غير محلها، واحتوت هذه النصوص حتمًا على أحاجٍ نصيَّة كان حلها يحتاج إلى أدوات لم يكن المصححون الأوائل في المطابع العربية يمتلكونها. ولا سيما أنه لم يكن ثَمَّ غنًى عن معاودة أمهات الكتب، بما في ذلك المعاجم العربية وكتب التراجم وكتب الجغرافيا والمصنفات المتعلِّقة بموضوع المتن المزمَع تحقيقه. وهكذا أُعيقت الجهود المبكِّرة لتحقيق النصوص التراثية على نحو يشبه «إشكالية ٢٢»[٨٨]؛ فكلما كان النص أشدَّ ندرة وأكثر صعوبة، زاد اعتماد محققه على توفر مصنفات أخرى حُقِّقت مسبقًا، وكان تحقيق هذه المصنفات بدورها أكثر صعوبة في ظل الافتقار إلى المصادر الكافية. ولهذا السبب كانت جهود أحمد تيمور ومحمد الشنقيطي في جمع التصحيحات ونشرها لاستكمال الأعمال المرجعية المطبوعة مسبقًا (على النحو الذي ناقشناه في الفصل السابق) مُهمةً للغاية.

وعادة ما يسهل تحقيق الكتاب إلى حدٍّ كبيرٍ إذا اعتمد المحقق على مخطوطات متعدِّدة من الكتاب. ولتحقيق مثل هذا الموقف المواتي كان ينبغي الاحتفاظ

---

(٨٨) مفارقة منطقية، استخدمها جوزيف هيلر (Joseph Heller) للمرة الأولى في رواية ساخرة حملت عنوان (Catch-22)، ومن ثَمَّ بات يستخدمها المثقفون الغربيون عادةً في مقام التعبير عن إشكالية يتعارض فيها الحل الوحيد لها مع ظرف أو ظروف متأصلة في الإشكالية نفسها. ومن ذلك قولهم: كيف يكتسب المبتدئ الخبرة، إذا كان أرباب العمل يرفضون تعيينه دائمًا لأنه بلا خبرة؟ (المترجم)

بالمخطوطات في مكتبات صُنِّفت مجموعاتها على نحو ملائم، وتوفرت فهارسها، بحيث يمكن الوصول إلى مقتنياتها إما شخصيًا، أو من خلال وكلاء، أو عن طريق الموافقة على الغرض من الحصول على نسخ من الكتب المعنيَّة. ولم تكن كل هذه الميزات متوفرة في المراحل الأولى من ثورة الطباعة. وفوق ذلك، كانت عملية التحقيق في البداية في يد المصحح الموظف في المطبعة، الذي كان يفتقر عادةً إلى الخبرة، والأهم من ذلك، أنه كان يفتقر إلى الوقت اللازم للبحث عن المخطوطات المختلفة ومقابلتها مقابلةً دقيقةً.

لقد اضطلع الأثرياء المهتمون من ذوي الخبرة بالموضوعات العلمية -مثل أحمد الحسيني- بأعمال نقد النصِّ في النشرات المطبوعة، وإن كان ذلك «من وراء ستار». بيد أن أحمد زكي أنشأ دورًا كامل التكوين في عملية إخراج كتب التراث مطبوعةً. وكان زكي عالمًا خبيرًا، جمَّاعة للمخطوطات، وله صلات اجتماعية ممتازة، كما كان صاحب مكتبة خاصَّة مهمَّة. ومن خلال انخراطه مع المستشرقين، تعرَّف إلى ممارساتهم تحقيقًا وتأليفًا، واعتمدها -على نحوٍ هادفٍ- في دراساته الخاصَّة. واختلف هذا النهج الجديد في التحقيق -المستوحى من المستشرقين، والمستمد من الدراسات المتخصِّصة- في جوانب جوهرية عن أعمال المصححين القدامى. وأضحى يُشار إلى هذا الدور بمصطلح «تحقيق»، الذي كان يعني آنذاك تقييم الأدلَّة، إلَّا أنه اكتسب منذ ذلك الحين معنًى فنيًا جديدًا فيما تعلَّق بتطبيق المعايير الفيلولوجية ونقد النصِّ على تحقيق المخطوطات في سبيل إخراجها مطبوعةً.

الفصل السادس
الإصلاح من خلال الكتب

فتح إدخال الطباعة -بالإضافة إلى الثورات التي أعقبتها في ثقافة الكتاب وسوق الكتب- آفاقًا وإمكانياتٍ جديدةً، ليس لنخبة البيروقراطيين أو «رجال القلم» من أمثال أحمد زكي وأحمد تيمور فحسب؛ بل للمعمَّمين أيضًا، أعني العلماء الذين تلقَّوا تعليمًا تقليديًّا في مجال العلوم الدينية، وانغمسوا في ثقافة الدراسات الإسلامية وخطابها. إلَّا أن الرفض كان ردَّ فعل عددٍ كبيرٍ من العلماء لهذه المجموعة المتنامية من الأدبيات المطبوعة، بما في ذلك الكتب المترجمة من اللغات الأوروبية، فضلًا عن مجموعة متنوِّعة من المصنَّفات العربية، التي أخذت في التزايد على نحو مطرد. واستمرَّ هؤلاء العلماء في التركيز على المجموعة الأدبية التقليدية. بيد أن بعض العلماء المعمَّمين من الإصلاحيين المُتدينين سرعان ما أدركوا الإمكانات القوية للطباعة لخدمة هدفهم المتمثِّل في التغيير الاجتماعي والثقافي المتجذِّر محليًّا. فنقَّبوا -مدفوعين بأهدافٍ نبيلةٍ، مثل: تجديد اللغة العربية، والارتقاء بالخطاب العام، وتنمية الحس الأخلاقي في المجتمع- عن التراث القديم للكتب المنسيَّة التي كان بوسعهم تسخيرها بوصفها نماذجَ، ثم بثّها في المجتمع بفضل المطبعة.

ويركِّز هذا الفصل على اثنين من هؤلاء الإصلاحيين: المصري محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م)، والسوري طاهر الجزائري (١٨٥٢-١٩٢٠م). لقِي محمد عبده قدرًا كبيرًا من اهتمام الباحثين بوصفه مُصلحًا. ومع ذلك، فإن إسهاماته في تطوير ثقافة الكتاب الإسلامي بهدف إصلاح اللغة -وهو الهدف الثاني من أهدافه التي حدَّدها بنفسه، إلى جانب هدفه الأول المتمثِّل في الإصلاح الديني[1]- لم تزل فصلًا مجهولًا، مثلها في ذلك مثل إسهام الجزائري.

---

(١) انظر: مسودة سيرة ذاتية لعبده أعيدت طباعتها في: رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ص١١.

وصَف كتابٌ مدرسيٌ كبيرٌ -صدر عام ١٩١٩م لطلاب المدارس الثانوية وكليات المعلمين المصرية، وتناول الأدب العربي وتاريخه- القرن التاسع عشر بأنه كان عصرَ نهضةٍ. ويخبرنا الكتاب بأن مستوى اللغة العربية بين الطبقات المتعلمة -في مستهل ذلك القرن- كان قد وصل إلى درجةٍ يُرثى لها، حتى إن العلماء الذين تلقَّوا تعليمَهم في المعاهد الدينية أقحموا سمات اللغة الفارسية في كتاباتهم[٢]، كما تبنَّوا أسلوبًا من النثر المقفَّى المتكلِّف، وهو أسلوبٌ ازدهر على نحو مُفرطٍ، كما انغمسوا في الشكليات اللغوية على حساب المحتوى. وبحسب رواية الكتاب، فإن هذا الوضع أخذ في التحسُّن مع التحوُّل التدريجي من اللغة التركية إلى العربية، بوصف الأخيرة لغةً للحكومة المصرية في جريدتها الرسمية (**الوقائع المصرية**)، ولا سيما بعد أن بدأت المدارس الحكومية في تخريج خريجين مُجيدين للغة العربية. وسرعان ما زالت صبغة التكلُّف عن اللغة العربية في الخطاب العام تدريجيًّا. وكانت العوامل الإضافية التي كمنت خلف زوال هذا التكلُّف هي انتشار الترجمات من اللغات الغربية إلى العربية، حيث افتقرت هذه الترجمات إلى الزُّخرف والبهرجة التي تميَّزت بها الكتابة العربية في العصر الحديث. كما حظي نموذج النثر الواضح في **مقدمة ابن خلدون** -التي كانت متاحة في نشرة مطبوعة منذ عام ١٨٥٧م- بشعبيةٍ كبيرةٍ بين المعلمين والقرّاء ومُحرري الصُّحف[٣].

وكان هناك دورٌ مهمٌ في تنشيط اللغة العربية -كما وُصِف في الكتاب المدرسي- اضطلعت به جماعة من طلاب الأزهر تشكَّلت في العقد الثامن من القرن التاسع

---

(٢) من أبرز الأمثلة على ذلك استعمال حرف الجاف الفارسي «گ»، فضلاً عن غيره من أحرف الهجاء الفارسية في الكتابة بالعربية. (المترجم)

(٣) الإسكندري والعناني، **الوسيط في الأدب العربي وتاريخه**، ص٢٦٥-٢٨٢.

عشر، وتأثَّرت بنشاط جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) الفارسي الأصل[٤]. وبدأ أولئك الطلاب في المشاركة في المناقشات العامَّة آنذاك من خلال كتابة المقالات ونشرها في الصحف، والقيام بحملات من أجل المطالبة بإصلاحاتٍ تربوية واجتماعية وسياسية، وسيلةً للاستقلال عن التأثير الأوروبي. وكان أشهر هؤلاء الطلاب محمد عبده، وهو من مواليد الدلتا، وتلقى تعليمه في مدرسة محليَّة كانت تتبع الجامع الأحمدي في مدينة طنطا، ثم انتقل ليكمل دراسته بالأزهر عام ١٨٦٦م[٥]. وأكَّد عبده على أن مهمَّة المفكر ليست الدعوة إلى معالجة العِلَل، وتحسين الظروف «السائدة» في المجتمع فحسب، بل الدعوة إلى إصلاح اللغة لتُناسِب الخطاب العام.

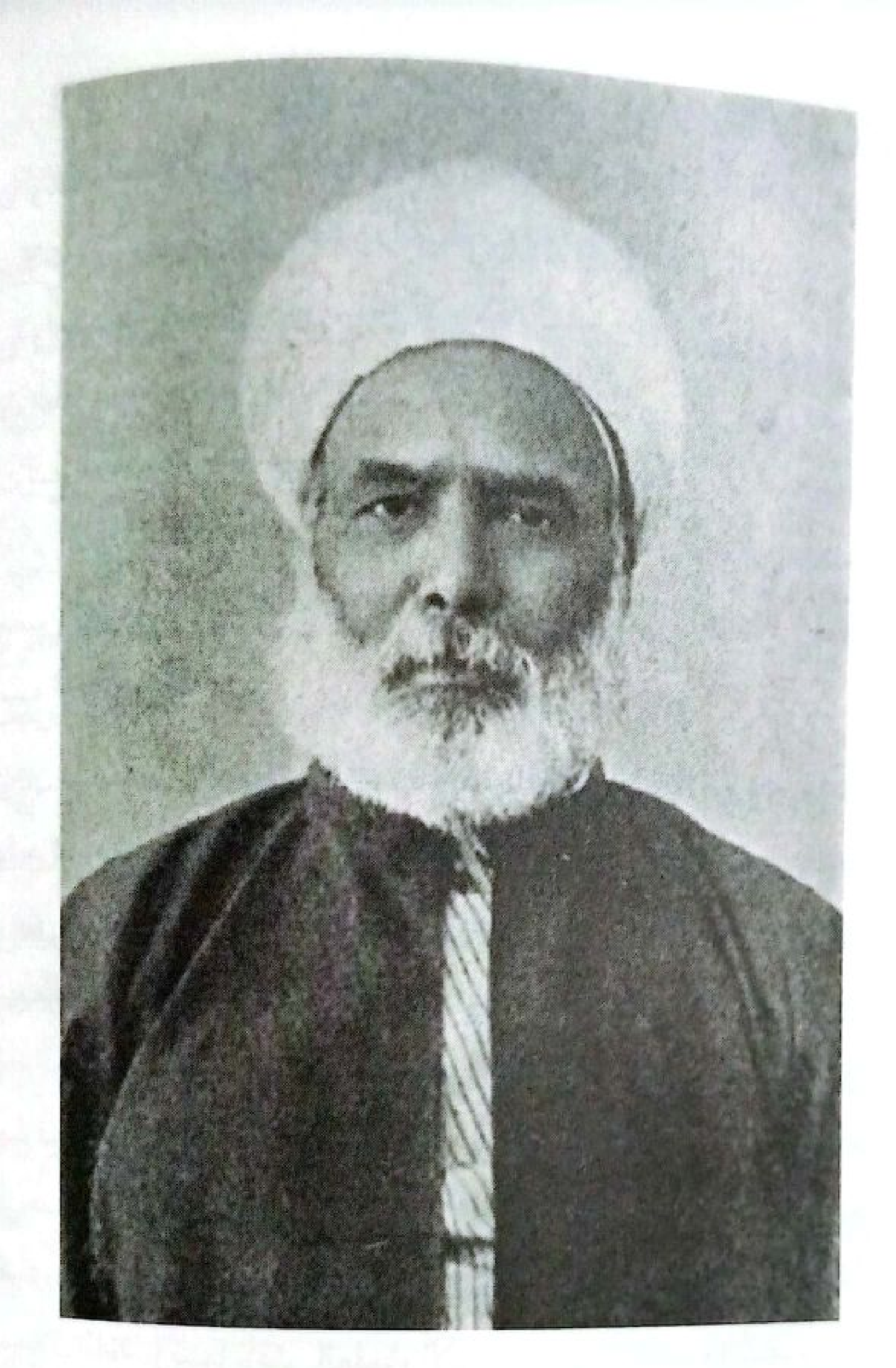
وكان عبده يرى أن تخلُّف المجتمعات العربية الإسلامية متجذرٌ في تخلُّف لُغتها جزئيًا. وفي المقام الأول، فإن التخلُّف العلمي والاجتماعي في البلاد العربية كان يعني أن اللغة العربية باتت مفتقرةً تمامًا إلى المفردات للتعبير عن الاكتشافات والمصطلحات والأفكار -التي تطورت في المجتمعات الأكثر تقدمًا- ومناقشتها. وواجه المترجمون مهمةً صعبةً تمثَّلت في اشتقاق الكلمات العربية لتمثيل أحدث المعارف العلمية الطبيعية والاجتماعية، في سياق توسيع آفاق اللغة العربية[٦]. وعلى مستوى أعلى، ذهب عبده إلى أن الإصرار المدرسي على التعاطي مع التراث الفكري الحديث بوصفه تراثًا موثوقًا دون العودة إلى الكتاب والسُّنة أدى إلى اضمحلال اللغة. وبينما ناقش العلماء الأوائل معاني الكتاب والسُّنة، ومن ثَمَّ سعوا لإتقان أسلوبهما من خلال دراسة الأدب -إلى جانب مساعٍ أخرى- لإحكام فهمهم للغة الوحي، أقبل العلماء المتأخرون على إجازات التراث المدرسي بوصفه ضمانًا للحقيقة؛ لذا جرى اختزال دراسة اللغة في التحليل الشكلي للمعاني

---

(٤) كذا في الأصل. ويبدو أن المؤلف يعتقد أن مدينة أسد آباد الإيرانية هي مسقط رأسه. ولكن الأرجح في ذلك أن مدينة أسد آباد في أفغانستان هي مسقط رأسه. (المترجم)

(٥) عن الحياة الطلابية والمناهج الدراسية في الجامع الأحمدي، انظر: عبد الجواد، **حياة مجاور**.

(٦) عبده، **التحفة الأدبية**.



شكل (٦-١): محمد عبده. صورة من ألبوم (Alamy Stock Photo).

المعجمية للكلمات، وإعرابها، واستخداماتها البلاغية. وطُبِّق هذا التحليل على مجموعة من النصوص المُحدَثة التي أخذت تضيق تدريجيًّا. وبلغت مثل هذه الطموحات الفكرية المحدودة حدَّ الخمول والجمود في نظر الإصلاحيين من أمثال عبده[٧].

(٧) عبده، مفاسد هذا الجمود ونتائجه.

ولمّا شرع عبده في التدريس في الجامع الأزهر عام ١٨٧٧م، اقتصر في دروسه على المنهج التقليدي في حلقته الدراسية، إلَّا أنه ألقى دروسًا إضافيةً في منزله، درَّس فيها الكتب التي لم تكن جزءًا من منهج الأزهر الدراسي، والتي عكست أهدافه الإصلاحية وعملت على تعزيزها. وتضمَّنت قائمة قراءات عبده كتبًا حديثةً وتراثيةً على حدٍّ سواء، كما يتضح من العنوانَيْن المذكورَيْن في سيرته الذاتية: وكان أحدهما ترجمة حنين الخوري لكتاب **تاريخ الحضارة في أوروبا** (Histoire de la civilisation en Europe)[٨] الذي صدر عام ١٨٤٦م لفرانسوا جويزوت (François Guizot)، أما الآخر فكان **تهذيب الأخلاق** لِمِسكَويه، وكان فيلسوفًا ومؤرخًا، وكاتبًا بالبلاط في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وهو متنٌ في الأخلاق، ثم نشره بأخرةٍ أحد تلامذة عبده[٩].

وفي عام ١٨٧٨م، عيِّن عبده لتدريس الأدب العربي والتاريخ في مدرسة الألسُن وكذلك في كلية دار العلوم، التي أتاحت له حريةً أكبر في تحديد المتون التي يدرِّسها، فضلًا عن الطرق التي يدرِّسها بها. وكان أحد المصنفات التي اختارها هو **مقدمة ابن خلدون**، التي أتاحت له تعريف طلابه بالتاريخ بوصفه تطوراتٍ تجري بين الجماعات البشرية وداخلها، ويحكم صعودها وسقوطها قوانينُ واضحة. ومن ثَمَّ غرست شعورًا أصيلًا بالسياسة كان غائبًا عن المنهج المدرسي. وعلى النقيض من ذلك، حاول عبده -بعد عقد من الزمن- إدخال **مقدمة ابن خلدون** في مناهج الأزهر، فرفض شيخ الأزهر شمس الدين الأنبابي الاقتراحَ على أساس أن «العادة لم تجرِ بذلك»[١٠].

وفي عام ١٨٨٠م، أضحى عبده رئيس تحرير جريدة **الوقائع المصرية**، واستخدم منصبه للترويج لبرنامج سياسي ولغوي-ثقافي. وعلى هذا النحو أضحت الصحيفة

---

(٨) صدرت هذه الترجمة بعنوان: **التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأورباوية**.

(٩) رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج١، ص١٣٥. ونُشر كتاب **تهذيب الأخلاق** باعتناء تلميذٍ لعبده يُدعى علي رفاعة بك، تحت عنوان: ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتحرير الأعراق**، انظر: ظاظا، **باقة من الفلسفة الإسلامية**.

(١٠) رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج١، ص٤٦٦. وانظر أيضًا: ص١٣٦.

-خلال فترة رئاسته للتحرير- أداةً لمساءلة الدوائر الحكومية من خلال النقد المفتوح، وطليعةً للغة العربية في المجتمع. ورفعت الصحيفة -بتوجيه من عبده- معاييرها التحريرية، واستخدمت سُلطتَها التنظيمية على الصحف الخاصة لإجبارها على توظيف محرّرين أكْفَاء، وإذا لزم الأمر، إرسالهم إلى فصولٍ مسائيةٍ ليتقنوا فيها الكتابة باللغة العربية على نحوٍ صحيحٍ وواضحٍ(١١).

وكان عبده من أنصار عُرابي في ثورته ضد الخديوي، كما وقف ضد التدخل السياسي الأوروبي في مصر. وعندما هُزم عرابي على يد جيش الاحتلال البريطاني -الذي نجح في احتلال مصر عام ١٨٨٢م- نُفي عبده من مصر، فقضى بعض الوقت في باريس، حيث أسَّس -بالاشتراك مع الأفغاني- مجلةً إصلاحيةً دينيةً مناهضة للاستعمار أسماها «العُروة الوثقى». ثم انتقل إلى بيروت، حيث درَّس في المدرسة السلطانية الجديدة بين عامي ١٨٨٥-١٨٨٨م(١٢). عندئذٍ اكتشف عددًا كبيرًا من كتب التراث فنسخها بخطِّ يدِه، وعلَّق عليها تعليقاتٍ تفسيريةً، ثم درَّسها في فصوله الدراسية، ثم نشرها مطبوعةً بأخَرةٍ. وكان المتن الأول هو **مقامات بديع الزمان الهمذاني** (أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، وهو أحد أعظم المصنفات في النثر في تراث الأدب العربي. وكان الشدياق قد حقَّق هذا الكتاب وطبعه قبل بضع سنواتٍ في إستانبول، ولكن ليس من الواضح ما إذا كان عبده قد وقف على هذه النشرة أم لا. وعلى أية حال، يمكن القول: إن نشرةَ عبده كانت تفضُل نشرة الشدياق؛ فقد استند عبده في نشرته إلى عددٍ من المخطوطات (على الرغم من أنه لم يحدِّد -بكل أسفٍ- أيًا منها). وتضمَّنت حواشي عبده شروحًا للمصطلحات الصعبة. وفي مقدمته اعترف عبده صراحةً أنه حذف أجزاءً معينةً من النص عدَّها غير مناسبة للطلاب(١٣). وكان العمل الأدبي الثاني الذي حقَّقه هو

---

(11) Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 47- 48.

الصاوي، **محمد عبده والوقائع المصرية**، ص٤٢-٤٤.

(١٢) عن المدرسة، انظر:

Hanssen, *Fin de siècle Beirut*, 171-78.

(١٣) انظر: عبده، **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص٤٠٨، حيث أعيدت طباعة المقدمة. انظر أيضًا:

Pomerantz and Orfali, "Maqāmāt Badī' al-Zamān al-Hamadhānī," 46, n23.

نهج البلاغة، وهو مجموع من الخطب المنسوبة لعلي بن أبي طالب -صهر النبي [ﷺ] وخليفته الذي اشتهر بفصاحته- جمعها الشريف الرضي (المتوفى ٤٠٦هـ/١٠١٦م). ومجددًا، أضاف عبده شرحًا أساسيًا على النصّ لمساعدة أولئك الذين تقطّعت بهم السُّبل عن العربية الفصحى، أو على حدّ وصفه: «انقطاع أهل جيلنا عن أصل لسانِنا». وفي مقدمته لهذا الكتاب، روى عبده خبر وقوعه مصادفةً على مخطوطةٍ للكتاب، واصفًا أثر كلمات عليٍّ القوية في نفسِه على أنها كانت أشبه برؤية معركةٍ شرسةٍ تسحق فيها قوى الحق والفصاحة قوى الباطل والشك والرذيلة[١٤]. وتوضح هذه الصورة الارتباطَ الوثيق الذي رآه عبده بين الأخلاق والفصاحة واللغة السليمة. لقد كان يعدُّ دراسة اللغة من جهتي النحو والصّرف مسعًى تافهًا، وذهب إلى أن السعي خلف الحقيقة يُنقّح اللغة ويُكسِب «الأدب» (وهو المصطلح العربي الذي يتحمّل معنًى مزدوجًا يُشير إلى الأدب، كما يُشير إلى السُّلوك القويم)[١٥].

زار عبده أيضًا -في أثناء إقامته في بيروت- طرابلس الشام، حيث التقى بـ[محمد] رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م)، وهو سليل عائلة علميَّة محليَّة. وكان رضا -مثله في ذلك مثل عبده- قد تلقَّى تعليمًا تقليديًا، إلا أنه ترك بصمةً كبيرةً لاحقًا في عالم صناعة النشر[١٦]. وأصبحت مجلة المنار التي أسَّسها وتولَّى تحريرها منبرًا دوليًا، ناقش أعلام الكتَّاب -على صفحاتها- القضايا الفكرية والدينية المُلحَّة آنئذٍ، وأُعلِن فيها عن كتب التراث التي خدمت البرنامج الإصلاحي، ونوقشت ثمَّة. كما استخدم رضا مطبعته -التي كانت بالقدر نفسِه من الأهمية- لنشر هذه المتون التراثية، بل توفَّر على تحقيقها أحيانًا بنفسِه، وأحيانًا أخرى طبع كتبًا أرسلها إليه علماء آخرون من جميع أنحاء العالم الإسلامي. حيث طُبع عددٌ

(١٤) انظر: عبده، **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص٤٠٩.

(١٥) اكتشف عبده أيضًا كتابًا في المنطق وحقَّقه وأعاده لاحقًا إلى مصر، حيث نُشر بعد وفاته مع ملحوظاته على النص، انظر: الساوي، **البصائر النصيرية**.

(١٦) عن محمد رشيد رضا ونشاطه في مجال الطباعة والنشر، انظر على سبيل المثال:
Hamzah, "From ʿIlm to Ṣiḥāfa.".



شكل (٦-٢): العاملون في مطبعة المنار عام ١٩٢٦م (تُنشر بإذنٍ من عمرو رياض).

كبيرٌ من أمهات كتب التراث -التي تعرَّضنا لها في هذا الكتاب- في مطبعة رضا المسمَّاة «**مطبعة المنار**».

لكن رضا عند لقائه الأول مع عبده، كان شابًّا -لم يزل- في أوائل العقد الثالث من عمره، واستهلَّ هذا اللقاء صداقةً استمرت حتى وفاة عبده. وسرعان ما اكتشف عبده ورضا سخطًا مشتركًا في نفسيهما عن الحالة المتردية التي وصل إليها التعليم في العالم الإسلامي، وغياب كتب التراث عن المناهج الدينية. وعندما سأل عبده رضا عن تفاسير القرآن التي درَسها في طرابلس، أجابه رضا بأن التفسير الوحيد الذي درسه هو تفسير العالم العثماني إسماعيل حقي (من أهل القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي)، ثم أردف قائلًا: إنه يغصُّ «بالقصص الإسرائيليَّة والخرافات الصُّوفية...». عندئذٍ أوصاه عبده بمطالعة **تفسير الزمخشري** (من أهل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، مُشيدًا بتحليله اللغوي الدقيق،

كما أعرب رضا عن أسفِه لأن تدريس الأخلاق قد انـدرَس، ولم يعُد من الممكن العثور على طلاب ولا مدرِّسين لتدريسها، فأردف عبده قائلًا: «نعم واندرَس معها الدِّين»[17].

وكان كلٌّ من عبده ورضا من أشـد المعجبين بكتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي بوصفه رائعةً من روائع الأخلاق والفضائل، ونموذجًا يُحتذى مثالُه للنثر العربي[18]. ولمَّا التقى عبده بالعالم السوري جمال الدين القاسمي (انظر بشأنه **الفصل السابع**) في القاهـرة عام ١٩٠٣م، تمنَّـى عبده عليه لـو كتَب مختصرًا سـهل المنال لكتاب الغزالي ليدرَّس في المدارس، فما كان من القاسمي إلَّا الامتثال لطلب عبده[19].

كان اهتمـام عبـده بكتب التراث مصحوبًا بحسٍّ دقيقٍ في نقدِ النص، فكان قارئًا ناقدًا للكتابات المنشورة حديثًا. وفي مقال نُشِر في بيروت عام ١٨٨٦م، قال عبده: إن أحد أقدم النصوص التاريخية العربية، وهو كتاب **فتوح الشام** المنسوب للواقدي (المتوفى ٢٠٧هـ/ ٨٢٣م)، الـذي طُبِع قبل عقدين من الزمان فـي القاهرة[20]، لا يمكن أن يكون من تأليف الواقدي، بل هو منحولٌ إليه في الواقع. واستند عبده في حِجاجه إلـى تحليل أسـلوب الكتاب الـذي عكس أسـاليب كُتَّاب القرنَيْـن الثامن والتاسع الهجريَّيْن/ الرابع عشر والخامس عشر الميلاديَّيْن في مصر، لا بيئة الحجاز فـي القـرن الثانـي الهجري/ الثامن الميـلادي، حيث وُلِـد الواقـدي[21]. ويتناقض منهج عبده النقدي المتطور كلَّ التناقض مع منهج أحد العلماء الذين أدركهم عبده في شبابه؛ أعني عبد القادر الجزائري (١٨٠٨-١٨٨٣م)، وكان رجل دولة يقضي مـا تبقـى من أيامه في منفاه دمشـق آنئـذٍ، كما كان أيضًا عالِمًا مثقفًا، إلا أن دراسـاته كانـت منغمسـة فـي النمـوذج المعرفي للكشـف والعلـم اللدُنِّـي. وبنَـى الجزائري

---

(١٧) رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج١، ص٣٩٠.

(١٨) رضا، **المنار والأزهر**، ص١٤٠-١٤٢-١٤٣-١٤٧-١٨٨.

(١٩) جمال الدين القاسمي، **موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين**.

(٢٠) الواقدي، **فتوح الشام** (المنسوب للواقدي).

(٢١) عبده، **كتـب المغازي وأحاديث القصاصيـن**، ص٢١٢. عن مزيد من المناقشة حول هذا الكتاب، انظر **الفصل الثامن**.

حجاجَه ضد صحَّة نسبة كتاب الشجرة النعمانية لابن عربي -وهو كتابٌ غامضٌ تنبَّأ بفتح العثمانيين لبلاد العرب بعد ثلاثة قرون تقريبًا من وفاة الأخير- ليس من خلال تحليل سمات النص نفسه، بل من خلال رؤيةٍ مناميَّةٍ، زعم فيها الجزائري أنه رأى ابن عربي، فسأله عن هذا الكتاب، فأجابه ابن عربي: «أكاذيب وتزوير»[٢٢].

وعلى أية حال، فقد ازدهرت أحوال عبده بعد عودته إلى مصر عام ١٨٨٨م مجددًا. ففي عام ١٨٩٩م، عُيِّن مُفتيًا للديار المصرية. واستخدم عبده منصبه للدعوة إلى إجراء إصلاحاتٍ في نظام التعليم. ولعب دورًا محوريًّا في إنشاء المكتبة الأزهرية الموحَّدة (كما بينَّا ذلك في **الفصل الأول**). كما كان القوة الدَّافعة وراء إدخال الأدب العربي بوصفه موضوعًا للدراسة في الأزهر. ووفقًا للكاتب والمترجم المصري العظيم المنفلوطي (المتوفى ١٩٢٤م) -الذي كان طالبًا في الأزهر قبل الإصلاحات التي أدخلها عبده- فقد رفض علماء الأزهر اقتراح عبده بتدريس الأدب في الأزهر، بوصفه مسعًى تافهًا في مدرسة مقتصرة على تدريس علوم الدين: فلو عثر الشيوخ على كتاب شعرٍ أو أدبٍ منثور مع طالبٍ عندهم، فكأنهم عثروا على «الدينار في حقيبة السَّارق، أو الزجاجة [يعني قنينة الخمر] في جيب الغلام، أو العشيق في خِدر الفتاة»[٢٣]. على هذا النحو وصف المنفلوطي عالمًا فكريًّا كان فيه العلماء خبراء في الإعراب وتحليل الأساليب بلاغيًا، إلَّا أنهم -مع ذلك- كانوا عاجزين عن التَّعبير عن أفكارهم بوضوحٍ وفصاحةٍ، وهو ما يعكس الانشغالات الفكرية في العصر الحديث التي وضَّحناها في الفصل الثاني[٢٤]. وعلى أية حال، فقد أضحى المنفلوطي تلميذًا مخلصًا لعبده، ونظر إلى الأدب -مثله في ذلك مثل أستاذه- على أنه عنصرٌ حاسمٌ في تنمية الفرد أخلاقيًّا؛ لأنه -أي الأدب- يولد تأثيرات إنسانية مثل الرحمة ويجسِّد الفضائل. وفوق ذلك،

---

(٢٢) عبد القادر الجزائري، المواقف، ج٢، ص٧٠٩، وانظر أيضًا:

Gril, "L'énigme de la Šağara alnu'māniyya," 140-42.

(٢٣) المنفلوطي، النظرات، ج١، ص٩-١٠.

(٢٤) المنفلوطي، المصدر نفسه، ج١، ص٢٤-٢٧.

فإنه يربط الكلمات بمعانيها، بينما يتَّسم الانحلال الأخلاقي بالفصل بين الكلمات والمعاني، الأمر الذي سمح للعوام بتسمية «الكرم إسرافًا، والحِلم جُبنًا»(٢٥).

واستطاع عبده تعيين أستاذين لـلأدب العربي في الأزهر. كان أولهما سيد بن علي المرصفي (المتوفى ١٩٣١م)، وكان طه حسين من أبرز طلابه. ووصَف طه حسين المرصفي -بأخَرةٍ- بأنه المعلم الملهَم الذي كان يرفض أسلوب التعليم السائد آنذاك، وكان يُشجِّع طلابه على الانخراط مباشرةً ونقديًا مع المؤلفين الذين كانوا يقرؤون لهم، والسعي لمنافستِهم في إنتاجهم الأدبي(٢٦). كما أدلى طه حسين أيضًا بشهادةٍ بليغةٍ عن تأثير التعرُّض الجديد للتراث الأدبي القديم في جيله من الطلاب، الذين اعتادوا مطالعة متون الأدب الحديث:

> «لمَّا قرؤوا [يعني المُحدَثين] بعض النصوص الأدبية التي كُتِبَت في العصر العباسي [١٣٢-٦٥٦هـ/ ٧٥٠-١٢٥٨م]، اكتشفوا قُربًا من الطَّبع، وبُعدًا عن التكلُّف. كما اكتشفوا دورًا للشعور والعاطِفة والفِكر. فأدركوا من فورهم المسافة التي تفصِل بين الأدب المُفعم بالحيوية الذي باتوا يقرؤونه الآن، والأدب الميِّت الذي اعتادوه. ثم ما لبثوا أن أدركوا أن هذا الأدب القديم بات أقرب إلى نفوسِهم، وأكثر قدرة على التعبير عن مشاعرهم بما لا يُقاس مقارنةً بالأدب «الحديث» الجامد، الذي لم ينجح كتَّابُه إلا في إظهار قدراتهم على جمع العبارات وصفِّها»(٢٧).

---

(٢٥) المنفلوطي، النظرات، ج١، ص١٧-١٨.
(٢٦) طه حسين، الأيام، ٢: ٢٨٠-٨٥ (الفصل التاسع عشر).
(٢٧) تُرجم في:

Allen, "Post-Classical Period," 15.

وفقًا لألين، فإن المقالة التي اقتبس منها هذه الفقرة منشورة في [المجلة] الجديدة عام ١٩٣٠م، وأعيد طباعة المقال في جريدة أخبار الأدب عام ١٩٩٧م.
قلتُ: لم يذكر المؤلف عنوان هذا المقال، وهو ما اضطرني للعودة إلى كتاب آلين المذكور آنفًا، حيث وجدته -أيضًا- أهمل ذكر عنوان المقال في كتابه، فعُدت إلى مقالات طه حسين التي نشرها =

وكان مدرس الأدب الثاني في الأزهر هو العالم الموريتاني محمد محمود الشنقيطي التركزي (الذي قدمنا الحديث عنه في الفصل الرابع بوصفه مدرسًا لأحمد تيمور)[٢٨]. واضطلع الشنقيطي بدورٍ مهمٍّ في جمعية إحياء العلوم العربية[٢٩]، وهي جمعية أنشأها عبده عام ١٨٩٩م لتحقيق المتون التراثية المنسيَّة وتمويل نشرها[٣٠]. فحقَّق الشنقيطي -تحت رعاية الجمعية وبتشجيع من عبده- كتاب المخصَّص، وهو مُنتخبات أدبية ضخمة، بالإضافة إلى كتابيْن من أهم كتب التراث في علم اللغة: أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، وكلاهما من تصنيف العلامة عبد القاهر الجرجاني (من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي).

لم تحظَ إسهامات الجرجاني في علم اللغة بالكثير من الاهتمام قطُّ، وبحلول عصر عبده كانت قد نُسِيت تمامًا[٣١]. إلاَّ أن الكتابيْن كانا مناسبيْن تمامًا للترويج لهدف عبده المتمثل في إعادة توجيه دراسة اللغة، للتأكيد على التعبير عن المحتوى: إذ منَح الجرجاني في كتابيه الأولويةَ للدلالات على حساب تحليل النصوص نحوًا أو صرفًا[٣٢]. وبذل عبده جهودًا كبيرةً لإنجاز نشر هذين الكتابين وتعميمهما[٣٣].

= في «المجلة الجديدة» فلم أوفَّق في العثور على هذه الفقرة في مقالات طه حسين المنشورة في هذه المجلة التي بدأ حسين النشر بها منذ عام ١٩٢٩م، وهي مقالاته المسمَّاة: في التجديد، الذوق، رمز وتصريح، قيود وأغلال، كلام، ثقافة، تعليم. كما لم أوفَّق أيضًا في العثور على العدد المذكور من جريدة أخبار الأدب. ومن ثَمَّ اضطررت لترجمة ترجمة ألين لهذه الفقرة التي نسَبها إلى طه حسين إلى العربية. وأنا أعتذر للقارئ عن ترجمة فقرة تُنسَب إلى عميد الأدب العربي ويُفترَض أنها كُتِبَت في الأصل بالعربية، وذلك على الرغم من أنني بذلت وسعي في سبيل الوصول إلى الأصل. (المترجم)

(٢٨) الزيات، أول ما عرفت الشنقيطي.

(٢٩) وتُسمَّى أيضًا جمعية إحياء الكتب العربية، انظر: رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ص٧٥٣.

(٣٠) عبده، الأعمال الكاملة، ج١، ص١٩٦-١٩٧.

(31) Noy, "Legacy of ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī."

(32) Versteegh, Arabic Linguistic Tradition, chap. 9.

(٣٣) دفعت حقيقة أن رضا أضاف مقدماتٍ لطبعاتٍ لاحقةٍ من هذه المصنفات الباحثين العرب إلى عدِّ رضا محققًا، وتجاهل دور عبده. انظر على سبيل المثال: مقدمة محمود شاكر لنشرته من كتاب الجرجاني أسرار البلاغة، ص٥؛ ودلائل الإعجاز، ص ي.

وكان عبده والشنقيطي يمتلكان مخطوطاتٍ من **دلائل الإعجاز**، إلا أنها كانت ناقصة؛ لذا جلب عبده نسخًا إضافية من بغداد والمدينة، واضطلع الشنقيطي بمقابلة النُسخ الأربع. وكان كتاب الجرجاني الآخر المسمى **أسرار البلاغة** غامضًا إلى حدّ أن عبده لم يتمكَّن من العثور على نسخة واحدة منه في مصر. ثم تمكَّن في النهاية من الحصول على نسخة من طرابلس بفضل مساعدة من رشيد رضا، الذي أخبره عن صديق هناك ورث مخطوطةً من الكتاب. ولمَّا علم عبده بوجود مخطوطة ثانية من الكتاب في إستانبول، بادر بإرسال أحد طلابه إلى هناك لمقابلتها على نسخة طرابلس. وما إن خرجت صفحات كتابي الجرجاني من المطبعة حتى بدأ عبده بتدريسها لطلابه في الأزهر. ثم ما لبِث أن اكتشف -في أثناء تدريسه للكتابين- عددًا كبيرًا من الأخطاء في النُسخ المطبوعة، حتى إنه أصرَّ على وقف تجليد الكتب ريثما يتمكَّن من طباعة نصف دزينة من صفحات تصويبات الأخطاء الطباعية لكلا الكتابَيْن وإلحاقها بهما(٣٤). وليس من قبيل المبالغة القول: إن نشر هذين العملين قد غيَّر وجه دراسة البلاغة العربية تغييرًا جذريًّا(٣٥).

كان دافع عبده لتأسيس **جمعية إحياء العلوم العربية** يكْمُن في إحباطه من استمرار غياب ما كان يعدّه أمهات الكتب في الفكر الإسلامي، واستمرار إهمال هذه المصنفات ليس بين العوام فحسب، بل بين العلماء المسلمين أنفسهم. ففي سجالِه العلني مع المثقف السوري المسيحي فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢م) عام ١٩٠٢م، عبَّر عبده عن سخطه من هذا الوضع بقوله:

> «بل فُقِدت كتبُ السَّلف الأوَّلين -رضي الله عنهم- وأصبح الباحث عن كتاب **المدوَّنة** لمالك -رحمه الله تعالى- أو كتاب **الأم** للشافعي -رحمه الله تعالى- أو بعض كتب الأمهات في الفقه كطالب

(٣٤) الجرجاني، **أسرار البلاغة** (عبده والشنقيطي)، مقدمة رضا، ص هـ. الجرجاني، **دلائل الإعجاز** (الشنقيطي وعبده)، ص٤٠٣؛ عبده، **الأعمال الكاملة**، ج١، ص١٩٦.

(٣٥) انظر مقدمة محمود شاكر في نشرته من كتاب الجرجاني **أسرار البلاغة**. للاطلاع على العمل الأخير حول إسهام الجرجاني في دراسة البلاغة العربية، انظر:
Harb, *Poetic Marvels*; Noy, "Emergence of ʿIlm al-Bayān.".

المصحف في بيت الزنديق! تجد جزءًا من الكتاب في قُطرٍ، وجزاه الآخر في قُطرٍ آخر. فإذا اجتمعت لك أجزاء الكتاب وجدت ما عرَض لها من نسخ النسَّاخ حائلًا بينك وبين الاستفادة منها... أهمل المسلمون علوم دينهم والنظر في أقوال سلفهم... كُتِبَ على القرآن تفاسير كثيرة في القرن الثالث من الهجرة وما بعده إلى السادس، منها تفسير الطبري[٣٦] ... وكثير غيرها، وفيها من آراء أولئك الأئمة... ما لا غنًى لطلب علم الدين عنها. فهل يجد الباحث المُجِد نسخةً من هذه الكتب الجليلة إلا بطريق المصادفة وحسن الاتفاق؟ هل يليق بأُمَّة تدَّعي أنها على دين، وأن لها فيه سلفًا أن تهجر آثار سلفها، طُعمةً للعُثّ وفراشًا للتراب؟»[٣٧].

ومكَّن منصب عبده الرفيع من البحث عن كتب التراث على مستوى العالم. وكان آخر كتابٍ ساعد على نشره هو مدونة سحنون (المتوفى ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، وهو كتابٌ متعدِّد الأجزاء، ضمَّ بين دفَّتيه آراء مالك بن أنس في الفقه، وهو أحد أقدم كتب الفقه الإسلامي، كما أنه النصُّ المؤسِّس للفقه المالكي[٣٨]. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب قد كُتِب في مصر بقلم عالم تونسي، فقد عُثِر على شذراتٍ منه فحسب في مصر وتونس. إلَّا أن عبده سمِع أن هناك نسخةً كاملةً من الكتاب يحتفظ بها جامع القرويين الجليل بفاس بالمغرب. لذلك فقد ناشد سلطان المغرب مولاي عبد العزيز (حكم بين عامي ١٨٩٤-١٩٠٨م) قائلًا:

«تعلَّقت الآمال بأن يكون لمولانا لفتة إلى العلوم الدينية، وإحياء ما مات منها، ونشر ما طُوِي من كتبِها؛ لتتأدب النفوس بأدبها، وتُحيي القلوب إذا اتصلت أسبابها بسببها. فثقة بهذه المقاصد الجليلة، ألهمني الله أن أعرض على حضرتكم العَليَّة، أنه قد تألَّفت في مصر

---

(٣٦) ساعد عبده نصر العادلي في إعداد طبعة ثانية من تفسير الطبري لتحل محلَّ الطبعة الأولى التي كانت نشرةً رديئةً. انظر قيد فراغ العادلي في: الطبري، **جامع البيان** (نشرة بولاق)، ج٣٠، ص٢٣٢.

(٣٧) عبده، **الإسلام والنصرانية**، في: **الأعمال الكاملة**، ج٣، ص٣٣٨، ٣٥٩-٣٦٠.

(٣٨) انظر: عبد الله، **مالك والمدينة**، ص٦٣-٧٠.

جمعية لإحياء العلوم العربية. وخاصَّة عملها أن تبحث عمَّا كاد يُفقَد من كتب السَّلف وتصحيح نسخه وطبعه؛ حتى يحيا بذلك ما اندرَس من علوم الأوَّلين واحتجب عنَّا بمُحدَثات المتأخرين. وقد عُنِيَت هذه الجمعية بطبع كتاب علي بن سيده الأندلسي في اللغة المسمى بالمخصَّص، وسيتم عن قريب، وهي الآن تبحث عن نسخ من مدونة الإمام مالك حتى تحصل لها نسخة صحيحة، ثم تطبع هذا الكتاب الجليل. وقد وُجِدت من هذا الكتاب قِطعٌ في مصر، وقطع أخرى في تونس، وصارت هذه القطع في أيدي الجمعية؛ ولكن لم توجَد إلى الآن نسخةٌ كاملةٌ يُوثَق بصحتها. وقد تأكَّد للفقير أن نسخةً كاملةً من الكتاب توجد الآن في جامع القرويين، ويسهُل على فضل مولانا -أيَّده الله وأيَّد به الدين- أن يمدَّنا في عملنا ويُعيننا على ما نبتغي من الخير بإصدار أمره الكريم أن تُرسل إلينا هذه النسخة إما بتمامها لنقابل عليها ما عندنا، ونتم منها ما ينقص نُسخنا، ونُعيدها إليه، ونُهدي الجامع عشر نسخٍ من الكتاب عند نهاية طبعه إن شاء الله تعالى. وإما مفرقة جزءًا بعد جزءٍ، فكلما انتهى الغرض من جزء أُرسِل إلى مقرِّه. وفي كلا الحالين سنقوم لمقامكم السُّلطاني بما يجب من الشكر على هذا الالتفات السامي»[٣٩].

ويبدو أن مناشدة عبده وجدت آذانًا صاغيةً من السلطان: فقد بادر السلطان بإرسال مخطوطة المدونة -وكانت نُسخة مكتوبة على رَقٍّ مصنوع من جلد الغزال- من المغرب إلى القاهرة. إلا أن عبده سرعان ما توفي في يوليو/ تموز من عام ١٩٠٥م، قُبيل الانتهاء من تحقيق المدونة، ثم رأى مجموعةٌ من علماء الأزهر أن المشروع قد اكتمل[٤٠]. وظهرت النسخة المطبوعة في سلسلة من المجلدات في عامي ١٩٠٥-١٩٠٦م، ولم يرد ذكرٌ لإسهام عبده الكبير في نجاح المشروع؛

---

(٣٩) عبده، الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٦٢-٦٣.

(٤٠) سحنون، المدونة.

حيث يبدو أن كاتب قيد الفراغ (*colophon*) في هذه النشرة قد حرص على تجنُّب ذكر اسم محمد عبده حرصًا شديدًا، وبدلًا من ذلك بالغ في الثناء على علماء الأزهر المحافظين الذين لم يُعرَف عنهم اهتمامهم بكُتب التراث قبل ذلك قطّ.

ويوضح هذا التجاهل الملحوظ مشكلةً أكبر في تراث عبده في جامعته الأم. فعلى الرغم من أنه كان يتمتع -ولم يزل في الحقيقة- بشعبيةٍ في الخطاب الثقافي العام في مصر وخارجها، فقد رأى عددٌ كبيرٌ من زملائه المحافظين في الأزهر أن إصلاحاته مشبوهةٌ بالكليَّة، وأن اهتمامه بالأدب يتعارض مع الدين التعارض كله، بدلًا من كون الأدب -كما رآه عبده- ضروريًّا لبُعْده الأخلاقي. وعلى هذا النحو اتهم شيخ الأزهر عبد الرحمن الشربيني (المتوفى ١٩٠٨م) عبده -في حياته- بتحويل الأزهر إلى «مدرسة فلسفةٍ وآدابٍ، تُحارب الدين وتُطفئ نورَه»[٤١].

وعلى أية حال، فقد أتت حملة عبده ضد السمات الباروكية (baroque)[٤٢] للغة العربية في العصر الحديث بأُكُلِها. ومن الأمثلة اللافتة للنظر نوع الدعاية المسمَّاة التقاريظ (جمع تقريظ)، وهي نصوص قصيرة كان العلماء يكتبونها في مدح مُصنَّفاتِ أقرانهم، ثم كان يجري إلحاقها بعد ذلك بتلك الكتب[٤٣]. وقد أصبحت الدعاية الحديثة بمثابة تمارين في الصياغة في مدح المؤلف وكتابه -نثرًا أو شعرًا عموديًّا- عادةً، ودون التعرض للمحتوى الفعلي للكتاب[٤٤]. بيد أن عبده أعاد صياغة هذا النوع الأدبي، بتأليف تعريف واضح بالكتاب، في لغةٍ نثريَّة واضحة

---

(٤١) رضا، **تاريخ الاستاذ الإمام**، ج١، ص٥٠٣.

(٤٢) الإشارة إلى فنون الباروك التي ازدهرت في أوروبا في أوائل القرن السابع عشر، واستمرت حتى منتصف القرن الثامن عشر، وحاولت محاكاة الأساليب الكلاسيكية للفنون في عصر النهضة. والمراد هنا بهذه الاستعارة إبراز الميل الذي اتسمت به فنون الباروك إلى إظهار الفخامة والعظمة والثراء بطرق فجّة ومصطنعة، أي ما قد يطلق عليه النقاد العرب «التكلُّف والتصنُّع في اللغة» في مقابل الفصاحة بالسليقة أو «الطَّبع». (المترجم)

(٤٣) انظر على سبيل المثال: **دليل المسافر** للحسيني، الذي ناقشناه آنفًا في أواخر الفصل الرابع.

(٤٤) كانت تقاريظ حسن العطار استثناءً نادرًا، فعلى الرغم من أنه كتبها نثرًا مسجوعًا، فإنها قدَّمت معلومات جوهريَّة عن الكتب المعنيَّة. انظر مثالَيْن في: Ḥasan, *Ḥasan al-ʿAṭṭār*, 107-8.

ومنهجيَّة، شارحًا محتويات الكتاب المعني ومناقشًا له[٤٥]. وأثبت أسلوب عبده تأثيره في الجيل الذي تلاه[٤٦]. فعلى الرغم من أن إدراج تعريفٍ بالكتاب في الأعمال المنشورة أصبح أسلوبًا عتيقًا في التطور الأخير، فقد أعاد رضا إحياء هذا النوع من الأدب، فخصَّص المصطلح -أعني تقاريظ- عنوانًا لقسم مراجعة الكتب في مجلة المنار، فاستهلَّ بذلك ممارسة تبنَّتها لاحقًا مجلة المقتطف، وهي مجلة أخرى كان لها ثقلها على الساحة الثقافية آنئذٍ[٤٧].

لم يكن الأزهر منبرًا لنشر كتبِ التراث قبل عبده، كما لم يصبح كذلك من بعده. بل نظَر الأزهر إلى نفسِه -بوصفه معهدًا دينيًّا- في المقام الأول على أنه حاملُ تقليدٍ دينيٍّ خالدٍ يمكن إتقانه من خلال دراسة نصوص مناهجه فحسب. ومن هذا المنظور، كان الدافع لاكتشاف النصوص المنسيَّة وإحيائها مُريبًا بطبيعته؛ فإذا كان هناك متنٌ ما قد خرج من المنهج، فمن المحتمل أن يكون ذلك قد جرى لسببٍ وجيهٍ؛ فربما كان هذا المتن دون المستوى مثلًا، أو ضلَّ مؤلفه سواء السَّبيل. وحتى لو لم يكن كذلك، فإن حقيقة أنه لم يعُد متعلقًا بتقليدٍ تفسيريٍّ حيٍّ على هيئة شروح مفصّلة لمحتواه كانت تعني أن المتن -من حيثُ الشكل أو المحتوى- كان مدعاةً للريبة. وكان العلماء الإصلاحيون -الذين جدُّوا في السعي إلى توسيع نطاق المناهج- ينكرون ضمنيًّا شمولية هذا التقليد، ويحاولون إعادة إدخال الأفكار التي تُجوهلت بالفعل.

وعلى هذا النحو استمرَّ تنفيذ مهمَّة تحقيق كتب التراث على أيدي المثقفين المتعلمين في مؤسسات غير دينية، على أيدي «رجال القلم»، أو العلماء الذين تلقوا تعليمًا دينيًّا تقليديًّا، إلا أنهم وقفوا -لسبب أو لآخر- بعيدًا عن النظام الديني

---

(٤٥) قارن تقريظ عبده بغيره من التقاريظ في: الحسيني، دليل المسافر، ص٢-٣، ص٩١-١١٠.

(٤٦) عن تقاريظ من أوائل الثلاثينيات من القرن الماضي، انظر على سبيل المثال: محمد حبيب الله الشنقيطي، زاد المسلم، ج٦، ص٩٩٩- ١٠٠٨. وأودُّ أن أشكر ماثيو ستيل (Matthew Steele) على لفت نظري لهذا المرجع.

(٤٧) أطلق محرر مجلة المقتطف القاهرية يعقوب صروف على قسم مراجعة الكتب عنوان «التقريظ والانتقاد»، منذ عام ١٨٩٨م فما تلاه.

السائد، مثل: الشنقيطي الدَّخيل الدائم، ورضا الذي استغلَّ تعليمه ومهاراته في صناعة النشر، وطاهر الجزائري المصلح النشط الذي أُطلق عليه «محمد عبده سوريا»(٤٨).

طاهر الجزائري ونشاطه متعدِّد الوجوه

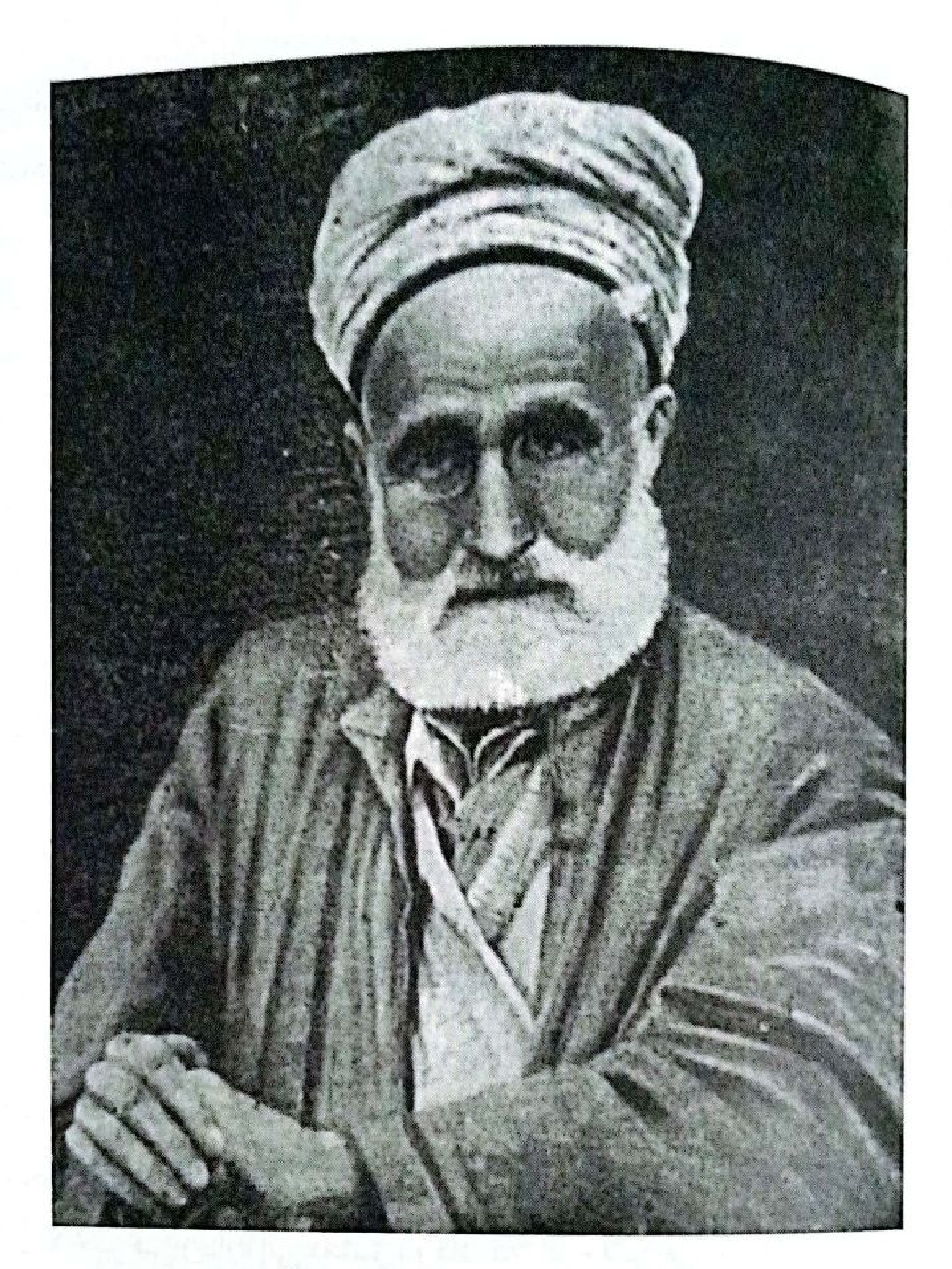
لقد عرضنا بالفعل لطاهر الجزائري بوصفه القوة الدافعة وراء إنشاء مكتباتٍ للمخطوطات في دمشق ومدن شامية أخرى في **الفصل الأول**، وبوصفه صديقًا ومساعدًا لأحمد زكي في **الفصل الخامس**. بيد أن تأثير الجزائري في ثقافة الكتاب العربي الحديث كان أكثر شمولًا. فقد تركت مكتبته الخاصَّة الغنيَّة بالمخطوطات، وملحوظاته عن مُقتنيات المكتبة الظاهرية، ودوره في نشر عددٍ كبيرٍ من كتب التراث المهمَّة، تركت بصمةً لا تُمحَى آثارُها على مشهد الأدب العربي الإسلامي التراثي. وكان الجزائري -مثله في ذلك مثل عبده- يؤمن بقدرة الأدب والكتابات الأخلاقية على الإسهام في تحسين المجتمع، إلَّا أنه لم يكن مفكِّرًا عامًّا بقدر ما كان عالمًا مُلمًّا بأدبيات التراث المخطوط إلمامًا عميقًا، وموجهًا لعملية إعادة اكتشاف النصوص التراثية على حدٍّ سواء، ومن وراء ستار(٤٩).

وُلِد الجزائري في دمشق عام ١٨٥٢م. وكانت أسرته جزءًا من موجة المهاجرين الجزائريين الذين طرقوا أبواب دمشق لاجئين في أعقاب هزيمة الأمير عبد القادر على أيدي الفرنسيين عام ١٨٤٧م، وأضحى والده شخصيةً بارزةً في دمشق، وعمل قاضيًا بها. وغطَّى التعليم الرسمي لطاهر الجزائري العلوم الإسلامية بالإضافة إلى اللغات العربية والتركية والفارسية، وكذلك العلوم الطبيعية. ولمَّا انتهى الجزائري من دراسته، لزم مجالس الشيخ عبد الغني الغنيمي الميداني (١٨٠٧-١٨٨١م)، وكان من أوائل العلماء والمصلحين السوريين، واشتهر أيضًا بإيواء اللاجئين

---

(48) Escovitz, "He Was the Muḥammad 'Abduh of Syria.'"

(٤٩) عن نشاط الجزائري، انظر: Weismann, Taste of Modernity, 283-291.



شكل (٦-٣): طاهر الجزائري. المصدر: الزركلي، الأعلام، لوحة ٣٥٢.

النصارى خلال مذابح عام ١٨٦٠م[٥٠]. وتألَّفت النزعة الإصلاحية لدى الميداني من معارضته الشديدة لما رآه خُرافةً في التدين الشعبي[٥١]. وأبدى الجزائري دهشته بأخرةٍ -عندما تذكَّر دروسَه في أصول الفقه مع الميداني- من تعامل شيخه

(50) Commins, Islamic Reform, 40-41.

(٥١) محمد كرد علي، كنوز الأجداد، ٥-٦.

مع المواقف المختلفة التي ناقشها نقديًا[٥٢]. وقد درَس الميداني على ابن عابدين (المتوفى ١٨٣٦م)، وكان أعظم مؤلفي متون الشروح في الفقه في القرن التاسع عشر، وتوضّح كتاباته أنه كان منغمسًا في الأدب الحديث ومقتصرًا عليه[٥٣]. ومع ذلك، احتوت مكتبته الشخصية -التي تمكّن الجزائري من الاطلاع على محتوياتها- بالفعل على بعضِ كتبِ التراث، مثل كتاب الصَّاحبي لابن فارس (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، وهو مصنَّفٌ مهمٌّ في اللغة، وقد صادف الجزائري إجناز جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) في زيارة إلى دمشق عام ١٨٧٣م، فلفت انتباهه إلى الأوساط الأكاديمية الغربيّة[٥٤].

وعلى أية حال، فإن معرفة الجزائري بكتب التراث -التي عزَّ نظيرها- بالإضافة إلى مكتبته الخاصة الكبيرة التي اشتملت على النوادر والذخائر من المخطوطات القديمة، لم يكتسبهما من دراسته مع الميداني أو غيره من الشيوخ، بل اكتسبهما من تجربته بوصفه كُتبيًّا. فقد شرع الجزائري -وكان طالبًا في المرحلة الابتدائية إذ ذاك- في بيع المخطوطات بالقرب من ضريح صلاح الدين[٥٥]. ولمَّا طالع الكتب التي كان يبيعُها، وسَّع اهتماماته لتشتمل على أدبيات التراث ذات الطبيعة الدينية والتاريخية والأدبية على حدٍّ سواء. وأبدى الجزائري اهتمامه بالمخطوطات النادرة والمبكِّرة خاصةً، وتوفر -في الأخير- على تأليفِ فهرس ضمَّ أندر وأهم المخطوطات التي صادفها في حياته[٥٦]. وعندما التقى الجزائري بجولدتسيهر، كان الأخير في زيارة إلى دمشق، وكان كلا الرجلَيْن في أوائل العقد الثالث من

---

(٥٢) الباني، تنوير البصائر، ٧٤.

(٥٣) انظر، على سبيل المثال: الميداني، شرح العقيدة الطحاوية، ٧٤-٧٥. وللاطلاع على قائمة الكتب التي درسها، انظر: الميداني، اللباب، ١: ٣٩-٤٤.

(٥٤) نُشِر كتاب ابن فارس (المتوفى ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م) في القاهرة عام ١٩١٠. عن مزيدٍ من المعلومات عن علاقة الجزائري بجولدتسيهر، انظر: Goldziher، Tagebuch, 58. وعن مكتبة الميداني، انظر الميداني، اللباب، ١: ١٢٦-١٣٠.

(٥٥) كرد علي، كنوز الأجداد، ص٦.

(٥٦) طاهر الجزائري، فهرس منتخبات لنوادر الكتب.

غربهما. وقد مثّل الجزائري بابًا دلَف منه جولدتسيهر إلى الحياة الفكرية للمدينة، فاصطحبه الجزائري إلى الصالونات الأدبية والمكتبات بالمدينة. وأطلق جولدتسيهر فيما بعد على هذه الفترة لقب «الأجمل» في حياته، وعدَّ النزعة الإصلاحية التي صادفها بين المثقفين السوريين المسلمين نموذجًا جديرًا بأن يحتذي مثالَه اليهود المعاصرون[57]. وربطت بين الرجلين أواصرُ صداقة دامت مدى حياتيهما[58]. فبعد ما يقرب من ثلاثة عقود من زيارته إلى دمشق، كتب جولدتسيهر رسالةً مؤثرةً إلى الجزائري يقول له فيها:

«أرجو أنه ما انمحى من قلبكم خيال صاحبكم المجرِي الذي كان يستجير بشامِكم في سنة ١٢٩٠هـ[59]، مقتبسًا من أنوار علمائها، وكثيرًا ما تداول بين فضلائها وأدبائها، وصاحبكم يومًا فيومًا مستأنسًا بمجاورتكم ومذاكرتكم. وكنّا إذ ذاك -أنتم وعبدكم الكاتب- في عنفوان شبابنا، متبحّرين في العلوم الشّريفة، مُستغرقين في بحور الآداب الظريفة. والآن هيهات بعد مرور سبعة وعشرين عامًا من الأحوال، وهن عظمي واشتعل رأسي شيبًا. أما والله ما اندرَس ذكر الصَّاحبين المنيرين من نفسي وفؤادي مع أني:

لقد عِيل صبري بعدكم وتكاثرت ... همومي ولكن المحبَّ صبورُ»[60].

وفي عام ١٨٧٨م، عندما كان الجزائري في السَّادسة والعشرين من عمره، عيَّن السلطان العثماني مدحت باشا -الشهير- واليًا جديدًا على سوريا. وكان مدحت باشا قد شغل منصب الصدر الأعظم للدولة العثمانية بضعة أشهر في أواخر عام ١٨٧٦م وأوائل عام ١٨٧٧م، وكان له دور فعَّال في تقديم الدستور العثماني الأول

(57) Goldziher, Tagebuch, 64.

(٥٨) كرد علي، كنوز الأجداد، ص١٥.

(٥٩) توافق سنة ١٨٧٣-١٨٧٤م. (المترجم)

(٦٠) جولدتسيهر، «من عالم غربي إلى عالم شرقي»، ص٣٢١. وبيت الشعر مقتبس من قصيدة لعرقلة الكلبي (المتوفى ٥٦٧هـ/ ١١٧١م)، وهو أحد شعراء بلاط صلاح الدين الأيوبي؛ انظر: ابن شاكر، فوات الوفيات، ج١، ص١٤٧.

خلال فترة ولايته. بيد أن حماسته لإصلاح الدولة العثمانية تسبَّبت في تفكُّكِها، وعلى هذا النحو انتهت فترة وزارته القصيرة بوصفه صدرًا أعظم بصدور فرمانٍ بنَفْيِه. ولكن بُعيد نفيه أُرسِل إلى سوريا واليًا عليها. ومع أنه أضحى مُعيَّنًا في منصبٍ رسميٍّ، إلا أنه كان لا يزال يُعَدُّ منفيًّا. وعلى أية حال، فقد شرع مدحت باشا من فوره في تنفيذ مشاريع إصلاحية مختلفة في سوريا، إلَّا أن جهوده كانت تُحبَط باستمرارٍ من قِبل السلطات المركزية في إستانبول[٦١]. وتحايل مدحت باشا على العوائق العثمانية بلا هوادة، من خلال تبنِّيه مبادرات الإصلاح المحليَّة، وقاد طاهر الجزائري عددًا كبيرًا من هذه المبادرات.

واشتملت هذه المبادرات على جمع المكتبات الموقوفة برمَّتِها في المكتبة الظاهرية (التي ناقشناها في **الفصل الأول**)، ودعم مجموعة متنوِّعة من الجمعيات الخيرية الإسلامية التي تأسَّست بوصفها معادلًا للمدارس التبشيرية الغربية التي كانت قد أُنشِئت حديثًا، فضلًا عن الجهود المبذولة لمكافحة الأُميَّة، بما في ذلك محو الأمية بين النساء[٦٢]. وكان الجزائري -الذي بدأ بالفعل في تعليم طلاب المدارس الابتدائية في الظاهرية قبل أربع سنوات- شخصيةً محوريةً في حركة الإصلاح التربوي، وأصبح رائدًا في التعليم الابتدائي في سوريا، حيث قاد حملةً من أجل حثِّ الآباء على تسجيل أبنائهم في المدرسة، وعمل بوصفه كبير المفتشين على المدارس، وألَّف الكتب المدرسية كي تُدرَّس في هذه المدارس[٦٣]. وكان أحد هذه الكتب المدرسية -الذي نشره وهو في سن السابعة والعشرين- كتابًا شرح فيه ضروب البلاغة من خلال قصيدةٍ بديعيةٍ -وهي نوعٌ أدبيٌّ حديثٌ- حيثُ

---

(٦١) انظر:

Midḥat, *Life of Midhat Pasha*, 176-80.

(62) Tibawi, *Modern History of Syria*, 156;

محيي الدين، الشيخ طاهر الجزائري، ص٣٣-٣٥.

(63) Escovitz, "'He Was the Muḥammad ʿAbduh of Syria,'" 294;

محيي الدين، الشيخ طاهر الجزائري، ص٣٣-٣٥؛ كرد علي، كنوز الأجداد، ص٦-٧. وقد التقى محمد كرد علي بالجزائري للمرة الأولى عندما كان الأول تلميذًا، والأخير مفتشًا على المدرسة؛ انظر: محمد كرد علي، المذكرات، ج١، ص١١.

عقب على كل بيتٍ من أبياتها بتفسيرٍ مباشرٍ للأنماط البلاغية المستخدمة في هذا البيت، وذلك لغرضِ التدريس[٦٤].

وكان الجزائري قوةً مؤثرةً في الحياة الفكرية في دمشق، يتنقل بنشاطٍ بين المنتديات وحلقات العلم، فضلًا عن استضافتها في بيته، ويبدو أنه استخدم هذه المشاركة وسيلةً لدفع برنامجه الإصلاحي. وتوضِّح الرواية التالية لتلميذه محمد كرد علي نهجَه في هذا الصدد:

«ومن عادة الشيخ أن يصحَب الفرق المختلفة، مهما كان لون طريقتهم ونِحلتهم، حتى الملاحدة وأرباب الطُّرق. ورأى ذات مرة جماعة يتألَّفون على طريقةٍ لهم يحبونها، وأذكار مأثورة يُقيمونها. وشهِد في بعض أفرادها استعدادًا للعلم، فما زال بشيخهم -وكان من أصحابه وتلاميذه- حتى حمل الجماعة على أن يشغلوا الوقت في مطالعة كتابٍ من كتب القوم في التصوف. وكان هذا الكتاب في الأدب العالي والأخلاق الفاضلة. ورأيت الشيخ يحتمل كثيرًا تجهُّم بعض أولئك المتألِّفين، فيدخل في مجلسهم مُظهرًا أنه طالبُ استفادة، حريص على استماع دروس أستاذهم، وهو يحمل إليهم النسخ المخطوطة من الكتاب لمعارضتها بالمطبوع، يحاول أن يُعلِّم بعضهم صورة المراجعة في كُتبِ اللغة حتى تسلَم العبارة من الخطأ، ويخدم الكتاب الخدمة اللائقة. وبذلك تيسَّر له أن ينقل بعض أرباب الاستعداد منهم من كتب التصوف إلى كتب العلم والأدب. وسمِعت بعضهم يتبرمون بقراءة تفسير ابن جرير الطبري وتبسُّطه في شرح الكتاب العزيز. فجاء من هذه الزُّمرة أدباء نافعون بعد أن كانت نفوسهم مُشبعة بالكشف والخيالات والمنامات»[٦٥].

---

(٦٤) طاهر الجزائري، بديع التلخيص وتلخيص البديع. كانت هذه القصيدة من أواخر كتب هذا النوع من قصائد البديع. انظر:

Bauer، "Die Badī'iyya، " 56.

(٦٥) كرد علي، كنوز الأجداد، ص١٥.

كان التدخل الإصلاحي الفعلي الوحيد الذي قام به الجزائري في هذه المجموعة الصوفية -بحسب رواية كرد علي- هو تشجيع أعضاء الجماعة على قراءة الكتب الجيّدة حتى يخدموا هذه الكتب «الخدمة اللائقة»، وذلك من خلال قراءة النُّسَخ المطبوعة قراءةً نقديةً، ومعارضتها على المخطوطات، والاستفادة من الأدوات الأخرى، مثل مراجعة أمهات الكتب، لتخليص النصّ من الفساد والأوهام. وبمجرَّد أن أكسبَهم الجزائري هذه المهارات، بدأ يعرِّفهم بكتب التراث في الأدب والعلوم الإسلامية، مثل تفسير الطبري (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، الذي كان قد اكتُشِف، وطُبع للتو آنذاك(٦٦). ويبدو أن برنامج الجزائري -كما ينعكس في هذه الرواية- والمسار العام لعملِه ونشاطه، قد تأصَّل في الكفاءة في نقد النصوص والعناية بها، جنبًا إلى جنب احتضان إنساني للأدب، وتعزيز التعليم والتحصيل. وتجاهل الجزائري -مثله في ذلك مثل عدد كبير من أقرانه من المصلحين- قيمة الكشف والمعرفة اللدنيّة، كما رفض حُجية مضامينها.

واجتذب الجزائري حلقةً من الطلاب، وشجَّعهم على متابعة مجموعة متنوّعة من المجالات الفكرية، من العلوم الدينية والأدبية والفلسفية إلى العلوم الطبيعية والاجتماعية الحديثة(٦٧). وكان محب الدين الخطيب (١٨٨٦-١٩٦٩م) واحدًا من هؤلاء الطلاب، وكان في الثالثة عشرة من عمره آنئذٍ، وكان والده أبو الفتح مديرًا للمكتبة الظاهرية منذ عام ١٨٧٩م، وظلَّ في منصبه حتى عام ١٨٩٧م. وكان صديقًا مقربًا من الجزائريين، وأضحى الجزائري بمنزلة الأب لمحب الدين بعد وفاة أبيه. وحمله الجزائري على نسخ المخطوطات المحفوظة في المكتبة الظاهرية -ولا سيما كتب ابن تيمية- لتوسيع آفاقه الفكرية، وكسب المال عن طريق بيع

---

(٦٦) الطبري، جامع البيان. لم يُعرف هذا العمل البالغ الأهمية -قبيل نشره- إلا من خلال الإشارة إليه في المصنفات المتأخرة؛ حتى ساد افتراض أن الكتاب نفسه قد فُقِد. انظر:

Zakī, Étude bibliographique, 62-63.

(٦٧) محمد كرد علي، كنوز الأجداد، ص٨-٩.

النسخ التي كان يخطّها بيده(٦٨). وعلى هذا النحو أضحى محب الدين ناشرًا مهمًا في القاهرة.

وأصبح آخرون من تلامـذة الجزائري علماء في الأدب العربي والطب والعلوم الطبيعيـة في الجامعة الأمريكية في بيروت(٦٩). وفضلًا عن ذلك، حضر بعض أكثر المفكريـن السـوريين تأثيـرًا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين صالونـات الجزائـري الأسـبوعية(٧٠). وربطـت أواصـر الصداقـة بيـن محمد عبده والجزائري خلال سنوات نفي الأول وإقامته في بيروت(٧١).

وبدأ الجزائري في العقد الأخير من القرن التاسع عشر في تحقيق كتب التراث في الفكر والأدب الإسـلامي. وربما عكـس تركيز الجزائري على المصنفات في الأخلاق والأدب تأثُّـره بأعمـال عبـده ودائرتـه الذيـن نشـطوا لتحقيـق مثل هـذه المصنفـات قبل عقدٍ من الزمن. وتكشـف تحقيقات الجزائـري عن دافعٍ إصلاحيٍّ لنشر أعمالٍ مفيدةٍ اجتماعيًّا، واهتمامٍ بنقـد النصِّ، حيث كان يحرص على معاودة أقدم المخطوطات المتاحة، وأكثرها جدارةً بالثقة.

---

(68) Rizvi, "Muhibb al-Din al-Khatib," 14- 17.

نَسخ محب الدين الخطيب عام ١٩٠١م -على سبيل المثال- كتاب **الاستغاثة في الرد على البكري** لابـن تيميـة وباعـه لأحمـد تيمور، وهـو يستقر الآن في مجموعـة تيمور بـدار الكتب المصرية، رقم ٢٨١، تحت عنوان «**خلاصة رد ابن تيمية على البكري في الاستغاثة**». انظر: ابن تيمية، **الاستغاثة** (نشرة السهيلي)، ص١٠٣-١٠٤.

(٦٩) وكان مـن بيـن هـؤلاء الطـلاب السـابقين: الطبيـب والسياسـي القومـي العربي عبد الرحمن شهبندر (١٨٨٠-١٩٤٠م)، والمؤرخ والأديب وجيه بن فارس الكيلاني (١٨٨٦-١٩٣٤م). انظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ٥: ١٤١، ١٣: ١٦٠.

(٧٠) كان من بينهم -فضلًا عن شهبندر (انظر الحاشية السابقة)- الباحث والناشر محمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣م)، والمفكـر والناشـط السياسـي رفيـق العظم (١٨٦٥-١٩٢٥م)، والناشط -ثم أول رئيس لسوريا فيما بعد- شكري القوتلي (١٨٩١-١٩٦٧م)، والمفكر النصراني -ثم رئيس الوزراء السوري لاحقًا- فارس الخوري (١٨٧٧-١٩٦٢م). انظر: محيي الدين، **الشيخ طاهر الجزائري**، ص٤١-٤٢.

(٧١) كرد علي، **كنوز الأجداد**، ص١٥.

إن طبيعة إسهام الجزائري ومداه الفعلي في تحقيق هذه النصوص ليست واضحة، وتتطلب بعض التنقيب للوقوف عليها. بيد أن مشروعه الأول كان تحقيق مجموعة من خُطب الخطيب ابن نُباتة [الفارقي] (المتوفى ٣٧٤هـ/ ٩٨٥م)، التي قدَّم لها بمقدمةٍ تضمَّنت ترجمة المؤلف، وعلَّق على المتن تعليقاتٍ أساسيةً في الحواشي[٧٢]. ويُشبه تحقيق الجزائري -من حيث الشكل والمحتوى- تحقيق محمد عبده لخُطب علي بن أبي طالب في نهج البلاغة إلى حدٍّ بعيدٍ. وتصف صفحة العنوان دور الجزائري على أنه اضطلع بدور الشارح فحسب، وتُسميه إلى جانب «الملتزم» عبد الباسط الأنسي (المتوفَّى ١٩٢٨م)، وهو سليل أسرة علمية عثمانية شامية بارزة[٧٣]. ومع ذلك، تكشف الصفحة الأخيرة عن أن الجزائري كان أيضًا مُصحِّحًا للطبعة، وأنه ادَّعى أن المخطوطة الأساسية، التي يرجع تاريخ نسخها إلى عام ٥٨٩هـ/ ١١٩٣م، قد انتُسِخت من نسخةٍ أمٍّ بخطِّ ابن نُباتة نفسه[٧٤]. ويشير هذا التركيز على عمر المخطوطة ونسبِها -بوصفها نُسخةً منسوخةً من النسخة الأم بخطِّ المؤلف- إلى أن عملية التحقيق برمتها، بدءًا من تحديد المخطوطة وشرائها، مرورًا بتصحيح المسوَّدات، قد اضطلع بها خبير في المخطوطات. أعني الجزائريَّ نفسَه.

بيد أن دور الجزائري في كتابٍ آخر من كتب التراث يكتنفه الغموض، أعني رسالة ابن الأكفاني (المتوفى ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م) الفلسفية في تصنيف العلوم[٧٥]؛ إذ يُسمِّي قيد الفراغ (*colophon*) محمد سليم الآمدي البخاري (١٨٥١-١٩٢٨م)

---

(٧٢) نُشر الكتاب -أعني ديوان خطب ابن نباتة- عام ١٨٩٤م.

(٧٣) الدغيم، **دور آل الأنسي**، ص١٩.

(٧٤) ابن نباتة، **ديوان**، ص٥٢٨.

(٧٥) انظر:

Witkam, *De egyptische arts Ibn al- Akfānī.*

عن نشرة الجزائري والبخاري، انظر:

Witkam, *De egyptische*, 122-24.

-وكان تلميذًا للجزائري وصديقًا مقرَّبًا له- مُصححًا لهذه النشرة[٧٦]، ولكن ورد في صفحة العنوان عن الجزائري قوله:

«قد وقفتُ على كثيرٍ من نُسخ هذه الرسالة البديعة الوضع الجزيلة النفع، فرأيتها مشحونةً بأنواع التحريف من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان، فسعيت في تصحيح هذه النسخة بقدر الإمكان، بعد جمع ما أمكنني جمعه من نُسخها المختلفة، والمقابلة بينها مع مراجعة كثيرٍ من الكتب التي يُرجَع في ذلك إليها، فعادت مجبورة الصَّدع، معمورة الرَّبع»[٧٧].

من الواضح -إذن- أن الجزائري اضطلع بدورٍ محوريٍّ في تحقيق النص. في حين أن عنوان «المصحح» يعكس على الأرجح الوظيفة المؤسسية لضمان النقل الصحيح للنص قبل تسليمه إلى المطبعة، وذلك من خلال التدقيق اللغوي في المقام الأول. بيد أن الجزء الأكبر من النشاط -الذي أصبح لاحقًا يشكّل اختصاص المحقق- قد اضطلع به الجزائري. ويوجد في نهاية النص -قبل أربع صفحات من سرد الأخطاء المطبعيَّة مباشرةً- ملحوظة تقول: إنه في أثناء طباعة الكتاب، اعثرتُ على نسخةٍ صحيحةٍ بخطِّ شيخنا العلامة الشيخ محمد الطنطاوي [المتوفى ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٩م]»[٧٨]؛ ولم يحتوِ مسردُ الأخطاء المطبعيَّة على الأخطاء المطبعيَّة فحسب، بل اشتمل أيضًا على قراءاتٍ أرجحَ كان مصدرها تلك المخطوطة المكتشفة حديثًا. وليس من الواضح لدينا ما إذا كان البخاري أو الجزائري هو الذي أدرج تلك القراءات؛ إذ كان يسع كليهما أن يُشير إلى الطنطاوي بوصفه شيخًا لهما.

كيفما كان الأمر، فقد سبقت تحقيقات الجزائري لمصنفي ابن نُباتة وابن الأكفاني نشرات سابقة -مثله في ذلك مثل نشرة عبده من مقامات الهمذاني-

---

(٧٦) ابن الأكفاني، إرشاد القاصد، ص١٣٩.

(٧٧) ابن الأكفاني، المصدر نفسه، ص١.

(٧٨) ابن الأكفاني، المصدر نفسه، ص١٤٤. وعن الطنطاوي، انظر: البيطار، حلية البشر، ج٣، ص١٢٨٤-٨٨.

لهذه النصوص نفسِها. وكما في حالة عبده، من المستحيل معرفة ما إذا كان الجزائري قد علِم بشأن تلك النشرات أم لا. فقد طُبعت خطب ابن نُباتة في بومباي، وطُبع كتاب ابن الأكفاني في كلكتا (على يد المستشرق النمساوي ألويس شبرنجر Aloys Sprenger) وفي القاهرة (بقلم محمود بك أبو النصر، وكان محاميًا ومفكرًا ومحررًا لإحدى الصحف). وتفضُل نشرات الجزائري هذه النشرات على اختلافها؛ إذ احتوت على معلوماتٍ عن المخطوطات المعوَّل عليها في الطباعة (بينما تخلو طبعة بومباي لخطب ابن نُباتة ونشرة شبرنجر -التي صدرت في كلكتا- من كتاب **إرشاد القاصد** لابن الأكفاني من أية معلومات تخصُّ المخطوطات المستخدمة في النشرتَين؛ أما نشرة أبي النصر فتلمح تلميحًا غامضًا إلى المخطوطة)(٧٩). كما أن الدور الذي اضطلع به أبو النصر في تحقيق النص ليس واضحًا(٨٠).

والنشرة الثالثة الجديرة بالذكر للجزائري هي نشرة صدرت عام ١٩٠١م لكتابٍ للراغب الأصفهاني (من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) صنَّفه في الأخلاق(٨١). وكان الجزائري -مثله في ذلك مثل عبده من قبله، وجمال الدين القاسمي الذي سنتناول دوره تفصيلًا في الفصل التالي من بعده- يعتقد أن إحياء كتب التراث في الأخلاق يمكن أن يُسهِم إلى حدٍّ كبيرٍ في بناء المجتمع الإسلامي(٨٢). وتستند تلك النشرة على مخطوطةٍ محفوظةٍ في مكتبة الخالدي في القدس -وهي مؤسسة أخرى كان للجزائري يدٌ في تأسيسها-

---

(٧٩) ذكر أبو النصر أنه اكتشف كتاب ابن الأكفاني -يعني المخطوطة على الأرجح- مصادفةً في مدرسة اللغات الشرقية في باريس. انظر:

Witkam, De egyptische arts Ibn al-Akfānī, 121.

(٨٠) تذكر صفحة العنوان أنه «اعتنى بالطباعة»، الأمر الذي يشي بأنه لم يعدُ كونه المبادر بالطباعة ومُموِّلها.

(٨١) الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين**.

(٨٢) انظر شرح الجزائري في: ابن حبان، **روضة العقلاء**، ص ب. وشارك عبده في نشر تلميذه لكتاب **تهذيب الأخلاق** لمسكويه، وصنَّف القاسمي مختصرًا لكتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي ونشره، كما ذكرنا آنفًا في أثناء هذا الفصل.

وعلى مخطوطة ثانية كَتَبها العالم الحلبي رضي الدين بن أبي بكر في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. وتصف صفحة عنوان الطبعة المنشورة للكتاب بأنها «مُصحَّحة في غاية الدقَّة والاعتناء بمُناظرة الشيخ طاهر الجزائري»[83].

وأخيرًا، حقَّق الجزائري أيضًا رسالة صغيرة -إلَّا أنها رسالة مهمَّة لابن المقفع- ونَشَرها، وهي الرسالة التي سينشرها أحمد زكي في القاهرة بعد ثلاث سنواتٍ لاحقًا. وتوضِّح الاختلافات البيِّنة بين كلا التحقيقَيْن طبيعة المنهج الذي اتبعه كلٌّ منهما. ففي حين وجد زكي -كما ذكرنا آنفًا في الفصل السابق- مخطوطةً لرسالة لابن المقفع خلال رحلته الكبرى إلى مكتبة طوب قابي سراي، وهي الزيارة التي تمكَّن منها بفضل صلاته السياسية الواسعة، وفي أثنائها اعتمد على التصوير الفوتوغرافي في جمع عددٍ كبيرٍ من المخطوطات بأقصى قدر من الكفاءة؛ فقد أمضى الجزائري سنواتٍ في التردُّد على مكتبات المخطوطات العامَّة والخاصَّة، ونَسخ الكتب بخطِّ يده بشقِّ الأنفس. وفي مقدمة تحقيقه لهذه النشرة، وصف الجزائري كيفية اكتشافه للمخطوطة، ودوافعه لنشرها:

> «ولمَّا ذهبت إلى مدينة بعلبك عام ١٣٢٣هـ [١٩٠٥م]، رأيتُ عند بعض الأفاضل الواردين عليها مجموعًا استعارَه من بعض أعيانها، فرأيت فيه الضَّالة المنشودة، وهي رسالة **الأدب الصغير** لعبد الله بن المقفع الكاتب الذي يُضرَب ببلاغته المثل؛ فكتبتها بخطِّي في نحو يوم، وأرجو أن يُيسَّر لنشرها من عُرِف بحُسن الطَّبع؛ ليعمَّ النفع بها. والله الموفِّق»[84].

نُشِرت هذه الرسالة في مجلة **المقتبس** الدمشقية، في الوقت الذي حقَّقه تلميذ الجزائري محمد كرد علي، الذي أسَّس المجمع العلمي العربي [وهو اليوم مجمع اللغة العربية في دمشق]. كما صنَّف الجزائري الكتبَ، مستندًا فيها إلى معرفته

---

(٨٣) الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين**، صفحة العنوان.

(٨٤) ابن المقفع، **الأدب الصغير** (نشرة الجزائري)، ص٤.

العميقة بالتقاليد العلمية الإسلامية. ولم يتضمَّن إنتاجه العلمي كُتبًا مدرسيةً صنَّفها للمدارس خاصَّة فحسب، بل تضمَّن أيضًا رسائلَ متخصِّصة مثل كتاب له في مُصطلح الحديث[٨٥]، وكتاب آخر في الألغاز والأحاجي[٨٦]. وقد أرجع المستشرق الألماني هيلموت ريتر (Hellmut Ritter) (١٨٩٢-١٩٧١م) الفضل لهذا الكتاب الأخير في شرح سمة نوعٍ متميزٍ من حساب الجُمَّل الحديث، حيث يُخفي تاريخ تأليف كتابٍ -على سبيل المثال- في طيات مجموعة متشابكة من الكسور، كانت قد حيَّرته لسنوات[٨٧].

وكان لمكتبة الجزائري أثرٌ ممتدٌّ آخر في ثقافة الكتاب الإسلامي، فقد أسفَر انغماسه في المخطوطات على مدى عقودٍ عن عشرات المجلدات من الملحوظات المفصَّلة، التي أصبحت جزءًا من مجموعة المكتبة الظاهرية، وخدمت علماء آخرين بوصفها دليلًا هاديًا لمحتويات المكتبة، وأبرز معالمها منذ ذلك الحين[٨٨]. فعلى سبيل المثال، اقتبس المحقق المجهول لنشرة بيروت الصادرة عام ١٩٠١م من كتاب مِسكَويه (من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) حول براهين الله والروح والنبوة[٨٩]، اقتبس قولًا للجزائري في حقّ كتاب مسكويه، استقاه من دفاتر الجزائري، ونشره على غلاف الكتاب:

«مهمٌّ جدير بالطبع، موافق للعصر. يُقوّي الاعتقاد، وليس عليه في جُلّ كلامه انتقاد».

---

(٨٥) طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر.

(٨٦) طاهر الجزائري، تسهيل المجاز إلى فن المعمى والألغاز.

(87) Ritter, "Philologika xii: Datierung durch Brüche."

عن مثال لمثل هذا النوع من حساب الجمَّل، راجع الفصل الثاني.

(٨٨) نُشرت شذرات من هذه الملحوظات في كتابَي الجزائري «التذكرة» و«الكنَّاشة». وعن الموضوعات المتنوعة التي تناولها في ملحوظاته، انظر:

Muḥyī al-Dīn, *al-Shaykh Ṭāhir al-Jazāirī*, 71–74.

(٨٩) مسكويه، الفوز الأصغر.

ولم تكن المكتبة الظاهرية مجرَّد نتاج جهد أثريّ للحفاظ على المتون القديمة فحسب، بل كانت -مقترنة مع ملحوظات الجزائري- تشكل في مجموعها برنامجًا إصلاحيًا يُنتَظر أن يُنشَر. وحدَّد الجزائري في ملحوظاته كتب التراث التي عدَّها مُفيدةً في مهمَّة الإصلاح الفكري والمجتمعي ووصفها، بل اقتبس منها أحيانًا فقراتٍ متصلةً بهذا الصدد خاصةً.

ومن السمات البارزة لملحوظات الجزائري اقتباسـاتُه من المناقشات العلمية من كتب التراث؛ كي يقيم البرهان على أن الرؤى العلمية لم تكن غائبةً عن التراث الإسلامي، حتى لو ظهرت على هذا النحو في أواخر القرن التاسع عشر. ففي حين أصرَّ بعض العلماء المسلمين المعاصرين على أن الأرض مسطحة[٩٠]، اقتبس الجزائري قولًا لابن تيمية (من أهل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) مفادُه أن الأرضَ فضلًا عن سائر الكواكب الأخرى كرويةٌ[٩١]. واستخدم الإصلاحيون الحداثيون هذا القول جنبًا إلى جنب الأدلة العلمية الحديثة لإقناع أصحاب نظرية الأرض المسطحة بخطأ رأيهم. فعلى سبيل المثال، استشهد تقي الدين الهلالي (١٨٩٣-١٩٨٧م) -وكان أحد تلامذة رشيد رضا المغاربة- بهذه القيلة في سجال دار بينه وبين علماء المدينة عام ١٩٢٨م[٩٢]. وفي حالةٍ أخرى -في هذا السياق نفسِه- استشهد الجزائري بمناقشةٍ لابن عربي (من أهل القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) عن التطور من الجمادات إلى الإنسان، حيث ادَّعى ابن عربي -فيما ادعى- أن القِردَة تشكِّل حلقة الوصل بين الحيوانات والإنسان[٩٣]. ومن الواضح أن هذه الملحوظة مرتبطة بالسِّجالات التي دارت حول أفكار داروين (Darwin) بالعربية آنذاك[٩٤].

---

(90) Lauzière, Making of Salafism, 81.

(٩١) طاهر الجزائري، التذكرة، ج١، ص٤٩.

(٩٢) الهلالي، الدعوة إلى الله، ص١٦٤.

(٩٣) طاهر الجزائري، التذكرة، ج١، ص٧٦.

(٩٤) انظر:

Elshakry, *Reading Darwin in Arabic.*

وتُظهر دفاتر الجزائري أن صاحبها كان قارئًا نهمًا واسع الاطلاع في الأدب الإسلامي، فقد ناقش مصنفات الأدب العربي والتصوف والفقه والعقيدة، فضلًا عن كتابات المفكرين الشيعة مثل إخوان الصفا (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، فضلًا عن فيلسوف القرن السابع عشر مُلّا صدرا[٩٥]. ولا تقلّل معظم ملحوظاته من شأن المؤلفين الذين ناقش الجزائري مصنفاتهم، كما لا تحكم عليهم. بيد أنه يمكن استخلاص بعض التفضيلات من معاملة الجزائري الخاصَّة لابن عربي، وهو أحد المؤسّسين الرئيسين للمعرفة الباطنية في أواخر القرون الوسطى، وكذلك ابن تيمية الذي أثار جدلًا واسعًا حوله في الفكر الإسلامي في الحقبة نفسِها. فقد لاذ الجزائري -فيما يتعلَّق بابن عربي- بالمفكر الهندي والمصلح صِدِّيق حسن خان (١٨٣٢-١٨٩٠م)، الذي امتدَح موقف ابن عربي ضد التقليد، وإصراره على إقامة البراهين بدلًا من مجرَّد اتباع التقليد، إلا أنه حذَّر من أن عددًا كبيرًا من العلماء المعاصرين عدُّوا جُلَّ أفكار ابن عربي محضَ زندقة؛ لذا أردف خان قائلًا: إنه ينبغي على المرء أن ينظر في أفكاره عن كثب قَبل أن يقبلَ بها، وينبغي أيضًا تأويل أكثر أفكاره جموحًا وإثارةً للجدل على نحوٍ يمنع من التعارض بينها وبين الكتاب والسُّنة. وفيما يتعلَّق بمسألة ما إذا كانت أفكار ابن عربي زندقةً محضةً، نصَح خان بالتوقف في هذه المسألة بوصفه الخيار الأمثل. كما ادَّعى أن هجومَ ابن تيمية على ابن عربي لم يكن نابعًا من منافسةٍ شخصيةٍ كانت بينهما، بل من نقدٍ مبدئيٍّ لابن تيمية لمواقف ابن عربي[٩٦]. وزيادةً على هذا التأييد -الحذر للغاية- اقتبس الجزائري أقوالًا من ابن عربي نفسِه في عدَّة مناسبات. ولكن هذه الاقتباسات لا تُعَدُّ شيئًا أمام المادة الوفيرة التي استقاها الجزائري من لسان ابن تيمية وحوله، بما في ذلك القوائم البيليوغرافية لمصنَّفاته، وقوائم أنصاره، وشذرات من تراجمه التي غطَّت بعض الحوادث المتعلِّقة به، مثل: أخبار محاكمته في مصر، وصِفة كتبِه التي نجت من عوادي الدهر فوصلتنا سالمةً[٩٧]. وكان اسم ابن تيمية في دمشق -في أيام

---

(٩٥) طاهر الجزائري، التذكرة، ج١، ص٩٦، ص٩٠-٩٢.

(٩٦) طاهر الجزائري، التذكرة، ج١، ص٤٦-٤٧. انظر: خان، **التاج المكلل**، ص١٦٨-٦٩.

(٩٧) طاهر الجزائري، التذكرة، ج١، ص١٩٨، ٢١٦-٢٢١، ٣٥١-٣٥٢، ٥٣٦، ٥٥٣-٥٨٢.

الجزائري- لا يزال مُلطَّخًا بوصمة كانت تجعل المناقشة العامَّة لآرائه على نحوٍ منطقيٍّ في عِداد المستحيلات إذ ذاك؛ لذا فقد نسَخ الجزائري مُصنَّفاته وباعها بأبخس الأثمان لباعة الكتب المخطوطة المحليين توسُّلًا لنشر أفكار ابن تيمية الحقيقية على نطاقٍ أوسع(٩٨). ومع ذلك، لم ينشط الجزائري لطباعة أيٍّ من أعمال ابن تيمية بنفسِه، بل نشط لهذه المهمَّة معاصروه الأصغر سنًّا -الذين سنأتي على ذكرهم في الفصل التالي- فشرعوا في نشر مصنفات ابن تيمية تباعًا.

وفي عام ١٩٠٧م، هرب الجزائري من سوريا العثمانية إلى مصر، حيث دفعت دوائره الفكرية النشطة -وكذلك دعمه لمشاركةٍ عربيةٍ أكبر في إدارة المقاطعات العربية العثمانية، فضلًا عن دعوته للإصلاح الديني- السلطات إلى تصعيد حملتها لقمع المعارضين لها، وبلغت تلك الحملة ذروتها بسلسلة من المُداهمات لمنزل الجزائري بحثًا عمًّا قد يُدينه. وباع الجزائري متعلقاته قبل أن يغادر دمشق، بما في ذلك عدد كبير من كتبه، إلا أنه حمل معه أثمن المخطوطات وأندرها.

وفي مصر، لقي الجزائري ترحيبًا حارًّا من أهلها. وكانت القاهرة في أوائل القرن العشرين مركزًا لا يُبارى لطباعة الكتب العربية في العالم. ولكن الجزائري -الذي كان في منتصف العقد السادس من عمره آنئذٍ- لم يشارك مشاركةً مباشرةً في أعمال تحقيق المخطوطات ونشرها، بل كان يكسب لقمة عيشه من خلال بيع أثمن كتبه، كما عمل على تأمين مستقبل مكتبته في الوقت نفسِه. وباع الجزائري كتبه لعِلية القوم من هواة جمع الكتب من أمثال أحمد تيمور وأحمد زكي، اللذين فتحا أبواب مكتبتَيْهما الخاصَّة أمام الجمهور في حياتيهما. ورفَض الجزائري -في الوقت نفسِه- عروضًا أعلى قيمةً بكثير لبيع كتبه للمكتبات الأوروبية؛ لأنه كان يودُّ لو بقيت كُتبه في ديار العرب والمسلمين(٩٩).

---

(٩٨) انظر الفصل التالي للاطلاع على مثال لمقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، التي شقَّت طريقها من مكتبة الجزائري إلى مكتبة محمد جميل الشطي (١٨٨٢-١٩٥٩م) ثم إلى المطبعة بأخرة.

(٩٩) كرد علي، كنوز الأجداد، ص١٢.

وباع الجزائري لزكي النسخة الفريدة من كتاب ابن الكلبي (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) المسمَّى كتاب الأصنام، وهو كتاب عن أديان العرب في الجاهلية في شبه الجزيرة العربية، ثم حقَّقه زكي ونشره لاحقًا (وقد أتينا على ذكرِ نشرة زكي لهذا الكتاب في **الفصل الخامس**). كما أن عددًا كبيرًا من المصنَّفات الأخرى التي اشتملت عليها مكتبة الجزائري كان لها الأهمية نفسُها، ومن ذلك مخطوط فريد لـ[ابن] الخياط (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) لكتابه المسمى **الانتصار**، وهو كتابٌ في علم الكلام، سيصبح أساسًا لدراسة علم الكلام الإسلامي في طوره المبكِّر. ويمدُّنا هذا الكتاب بمعلوماتٍ غنيةٍ ومفصلةٍ عن عقائد علماء المعتزلة الأوائل كما قدَّمها واحدٌ منهم، بما في ذلك تفصيلات حول الخلافات الكلامية المبكِّرة التي لم تكن معروفةً سابقًا. ونَشَر الجزائري -من خلال تلميذه كرد علي- بعض محتويات الكتاب عن التاريخ المنسيّ لفكر المعتزلة(١٠٠). وفي عام ١٩١٠م، باع المخطوطة مباشرةً إلى المكتبة الخديوية (دار الكتب المصرية). وحاول مرارًا أن يلفت أنظار الناشرين في القاهرة إلى هذا الكتاب ويغريهم بطباعته، ولكن دون جدوى، حتى إنه كتب بالفعل مقدمةً للكتاب، إلا أن الناشرين لم يقبلوا بعرضه لنشر الكتاب(١٠١). وبعد مُضي خمس سنوات من وفاة الجزائري، نشر الباحث السويدي هنريك صموئيل نيبيرج (Henrik Samuel Nyberg) (١٨٨٩-١٩٧٤م) أخيرًا نصَّ [ابن] الخياط. وعلى الرغم من أنه أقرَّ في مقدمته بأن فضل اكتشاف هذا الكتاب يعود إلى الجزائري، فإن المراجع حتى يومنا هذا تدَّعي أن نيبيرج هو من «اكتشف الكتابَ وحقَّقه»(١٠٢)!

ومن الثمار المهمَّة الأخرى لمكتبة الجزائري جمعُه لثلاث رسائل في الفلسفة والعقيدة كَتَبها ابن رشد، وهي الرسائل التي حقَّقها ماركوس جوزيف مولر

(١٠٠) كرد علي، المعتزلة. وعن هوية المصدر المجهول لأفكار المعتزلة في المقال، انظر إعادة طبع كتاب «أصل المعتزلة»، ص١٤٨.

(١٠١) الخطيب، حركة النّشر والتأليف: كتاب الانتصار.

(102) Holtzman, "Islamic Theology," 65. See also Larsson, "H. S. Nyberg's Encounter," 168.

(Marcus Joseph Müller) ونشَرها في ميونخ عام ١٨٥٩م[١٠٣]. واشترى أحمد تيمور نسخة الجزائري من نشرة مولر المطبوعة وأضافها إلى مكتبته، حيث رآها الناشر السوري محمد أمين الخانجي (١٨٦٠-١٩٣٩م)، الذي هاجر إلى القاهرة عام ١٨٨٥م. وأراد الخانجي إعادة طباعة نشرة مولر على نحوٍ ملائمٍ لسوق الكتاب العربي، وذلك على إثر السجال العام الذي دار قبل بضع سنواتٍ بين فرح أنطون ومحمد عبده حول أفكار ابن رشد من جهة، وحول العلاقة بين الدين والفلسفة من جهةٍ أخرى، وقد أثار هذا السِّجال الاهتمام العام بفكر ابن رشد[١٠٤]. بيد أن الخانجي أشار أيضًا إلى أن الجزائري قد قيَّد بعض التعاليق على حواشي إحدى رسائل ردود ابن تيمية[١٠٥]، وكانت رسالة صادفها الجزائري في مجموع متعدِّد الأجزاء اشتمل على كتاب ابن تيمية المسمَّى **درء تعارض العقل والنقل**[١٠٦]. وأدرج الخانجي ذلك الرد المجهول في إعادة طبعة **رسائل ابن رشد**. وتجاهل المستشرقون «نشرة» الخانجي في الدراسات الغربيَّة ظنًّا منهم أنها مجرَّد طبعة من عددٍ كبيرٍ من الطبعات المصرية التي أعادت طباعة نشراتٍ للمستشرقين، وترتَّب على ذلك أن ظل الرد الوحيد المعروف أنه كُتِب على رسالة ابن رشد مجهولًا للمستشرقين بالكلية، وعلى هذا النحو لم تستفِد الدراسات الغربية عن ابن رشد من المعلومات الواردة في هذا الرد[١٠٧].

---

(103) In: Marcus Müller, Theologie und Philosophie von Averroes.

(١٠٤) بدأ السجال بمقالة لأنطون، ردَّ عليها عبده بسلسلة من ست مقالات، وبلغ السجال ذروته بملحوظات مطوَّلة من أنطون، وقد أُعيد طباعته بالكامل في: أنطون، **ابن رشد وفلسفته**. كما نُشِرت ردود عبده على نحو منفصل تحت عنوان «**الإسلام والنصرانية**». وعن أنطون، انظر: .Reid, Odyssey of Faraḥ Anṭūn

(١٠٥) الإشارة إلى رسالة **الرد على فلسفة ابن رشد الحفيد** لابن تيمية. (المترجم)

(١٠٦) انظر مقدمة الخانجي لابن رشد، **كتاب فلسفة ابن رشد**، ص٢. وشرح ابن تيمية مدرج تحت عنوان «**الرد على فلسفة ابن رشد الحفيد**»، ص٣-١١.

(١٠٧) انظر على سبيل المثال:

Belo, “Averroes (d. 1198).”

كما أفاد الخانجي من خبرة الجزائري مباشرةً من خلال قراءة متن كتاب روضة العقلاء -وهي منتخباتٌ من الأقوال التي تحثُّ على مكارم الأخلاق، جمعها المحدِّث ابن حِبَّان البُستي (المتوفى ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)- على الجزائري. ثم لم يلبث الخانجي أن نَشَر النص، مُشيرًا في صفحة العنوان إلى أنه نَسَخ المخطوطة ثم قرأ نسختَه على طاهر الجزائري بحضور العالم الموريتاني أحمد بن الأمين الشنقيطي (١٨٦٣-١٩١٣م) والعالم الحلبي محمود السنكري (المتوفَّى في العقد الثالث من القرن الماضي أو نحوه)[١٠٨]. وتعكس هذه الملحوظة دمجًا للممارسة التراثية واصطلاحاتها المتمثلة في قراءة كتابٍ على عالمٍ من جهة، ومتطلبات عملية الطباعة طلبًا لنُسخةٍ تخلو من الأخطاء بمقابلة النسخة المُعدَّة للطباعة على نص المخطوطة الأصلية، من جهةٍ أخرى. بيد أن الجزائري لم يقرأ هذا الكتاب على عالمٍ، بل اكتشفه ببساطةٍ قبل عدَّة أشهر من قراءة الخانجي الكتاب عليه فحسب؛ لذا مثَّلت جلسة القراءة هذه رغبةً في إحياء التقليد. وعلى هذا النحو، فإن هذه الرغبة تُشير إلى أن التقنيةَ الحديثةَ للطباعة كانت -مثلها في ذلك مثل ثقافة المخطوطات التي سبقتها- جزءًا لا يتجزَّأ من التفاعل العلمي المجتمعي؛ فقد اجتمع علماء من أماكن منفصلة، تفصل بينها مسافات شاسعة مثل موريتانيا وسوريا في القاهرة لقراءة متنٍ عمره ألف عام يدور حول مكارم الأخلاق، وفي غضون هذه العملية، جرى إعداد النص للنشر ومن ثَمَّ توزيعه على جمهور أوسع. وأشار الخانجي كذلك إلى أنه علِم بهذا الكتاب في مستهل الأمر من خلال ملحوظات الجزائري، التي دعا فيها الجزائري صراحةً إلى نشر الكتاب، واصفًا إمكاناته في تحقيق منافع اجتماعية واسعة النطاق، ليس للرجال فحسب، بل للنساء أيضًا[١٠٩].

وكان الجزائري نسيجَ وحدِه. ووُصِفَ بأنه لم يتزوج قطُّ طيلة حياته، وكان يرتدي أسمالًا مُمزَّقة ويحمل في جيبه ورقة وقلمًا وسكينًا صغيرًا وخيطًا (للتجليد)، وبعض الخبز والجبن الجاف في جيبٍ آخر. وكان مولعًا بالسباحة والمشي مسافاتٍ

---

(١٠٨) ابن حبان، **روضة العقلاء**، أ.

(١٠٩) ابن حبان، المصدر نفسه، ب.

طويلة، وقيل: إنه كان يقضي لياليه في المسامرة مع أصدقائه، ثم كان يستغرق في القراءة والكتابة حتى يحين وقت صلاة الفجر، ثم ينام بعد الصلاة. وكان يحافظ على عاداته الليلية من خلال الإفراط في شرب السجائر والقهوة، وكان يلفُّ من السجائر كميَّة تعادل استهلاكه أسبوعًا في كل مرة توفيرًا للوقت(١١٠). ولم يكن الجزائري -كما اعترف بلسانه- يتحلَّى بالصبر ليكون محققًا جيدًا، فلم يكن يؤمن بقيمة قضاء سنواتٍ في تحقيق كتابٍ بأكبر قدر ممكن من الدقَّة. حتى أُثِر عنه قوله: «الإتقان لا حدَّ له، والأغلاط تُصحَّح مع الزمان»(١١١). وكان هذا الموقف البراغماتي متجذِّرًا جزئيًا في إحباطه الناجم عن معرفته بالعدد المذهل لكتب التراث غير المنشورة، التي كان يعتقد أنه ينبغي أن تُنشر لإعلام المجتمع وتشكيله في ذلك العصر، حيث كانت معدلات معرفة القراءة والكتابة آخذةً في التزايد، ومن ثَمَّ زاد معها السجال حول الأفكار الفلسفية والدينية المتنافسة. وكان نفاد صبر الجزائري واضحًا عندما حصل أحمد زكي على منحةٍ كبيرةٍ من الحكومة المصرية لنشر كتب التراث العربي (انظر **الفصل الخامس**)، إلَّا أن أحمد زكي لم يستخدم إلا جزءًا يسيرًا من الأموال المتاحة؛ ذلك أن إصراره على تحقيقاتٍ دقيقةٍ لا تشوبها شائبة قد أبطأ من سرعة العمل في نشر هذه الكتب إلى حدٍّ أنه لم يُنشَر سوى عدد قليل فقط من النشرات المخطَّط لها بحلول الوقت الذي عُزِل فيه وزير التربية والتعليم أحمد حشمت باشا -وكان دعامة المشروع- عن منصبه، ثم أُلغي المشروع بأَخَرةٍ(١١٢). فكتب الجزائري غاضبًا لزكي:

> «لقد أسأتَ إلى الأمة العربية بإبطائك في إخراج الكتب للناس.
> وإذا ادَّعيت أنك تقصد فقط نشرها سالمةً من الخطأ، مشفوعةً كلها باختلاف النسخ والتعاليق، فالتأنُّق لا حدَّ له. ويكفي أن ينتفع الناس بالموجود»(١١٣).

---

(١١٠) كرد علي، كنوز الأجداد، ص٢١-٢٢.
(١١١) كرد علي، المصدر نفسه، ص١١.
(١١٢) كرد علي، كنوز الأجداد، ص١٨-١٩.
(١١٣) المصدر نفسه، ص١١.

وفي الأخير، عاد الجزائري إلى موطنه دمشق في أعقاب الاستقلال بين نهاية الحرب العالمية الأولى وبداية الاحتلال الفرنسي عام ١٩٢٠م. حيث عُيّن عضوًا فخريًا في المجمع العلمي العربي، إلا أنه ما لبث أن تُوفي بعد صراعٍ قصيرٍ مع مرضٍ غامضٍ، يُعتقد أنه كان سرطان الرئة(١١٤).

* * *

تصدَّر الجزائري -الراهب وعاشق الكتب- ومحمد عبده -السياسي ورجل الدين المصلح- مشهد علماء المسلمين في بداية القرن العشرين؛ لإدراكهما الشديد الأهمية الثقافية لنشر كتب التراث في لحظة تاريخية كان الإلمام فيها بالقراءة والكتابة على نطاقٍ واسعٍ آخذًا في تغيير الجمهور المسلم في العالم العربي، وكذلك بسبب تأثير المشاريع المتنوعة لنشر أمهات كتب التراث التي شاركا فيها. وكانت إعادة اكتشاف ذلك الأدب المنسي جزءًا لا يتجزأ من برنامجيهما الإصلاحيَّين، كما أشار فضل الرحمن (Fazlur Rahman) فيما يتعلق بعبده:

> «لم يناقش عبده إدخال التعليم الغربي الحديث إلى الأزهر فحسب، بل ناقش ما هو غير معترف به، أو غير مفهوم بصفة عامَّة؛ وسيلةً لإحياء التراث الإسلامي القديم والأصيل... في الواقع، كانت إعادة اكتشاف «الحداثة» في التراث الإسلامي الأصيل -في حد ذاته- حجر الزاوية في تفكير عبده الإصلاحي»(١١٥).

لم يكن دافع عبده أو الجزائري مجرَّد دافع أثريّ لتقديم المخطوطات بوصفها قطعًا أثريةً من «التراث الوطني». بل بالأحرى، رأى كلاهما في أدبيات التراث مُستودعًا للموارد الفكرية والأخلاقية اللازمة لتطوير المجتمعات الإسلامية. ويمكن تسخير هذه «الحداثة الأصيلة» لمحاربة التخلُّف والخرافات والبِدع التي لمسها الإصلاحيون في أوائل القرن العشرين في التقليد في العصر الحديث. وقد

---

(١١٤) نفسه، ص١٤.

(115) Rahman, *Islam and Modernity*, 66-67.

عرض هذا الأدب وجهة نظرٍ كان يمكن من خلالها الانخراط مع الفكر الغربي وهيمنته السياسية والثقافية دون أن يُغامر المرء بفقدان هويته. وبالإضافة إلى ذلك، كان كلٌّ من الجزائري وعبده مُعلِّمين أنفَقَا جزءًا كبيرًا من وقتَيْهما، وبذْدا طاقتَيْهما في تدريس الطلاب، وإنشاء مؤسَّسات تعليمية، وإصلاح المؤسسات التعليمية القائمة بالفعل، فضلًا عن تصنيف الكتب المدرسية المُخصَّصة للتدريس[116].

وأتاح لهما هذا الدور العملي الترويجَ لكتب التراث المكتشفة حديثًا، ونشر دروسهم، سواء في اللغة أو الأخلاق. بيد أن الخطوة التالية -أي طباعة النصوص التراثية المثيرة للجدل للأغراض الدينية الإصلاحية واستخدامها لتحدي العقائد السائدة آنذاك- اضطلع بها جيل الشباب من العلماء، الذين أسَّسوا شبكات واسعة لتحديد أماكن كتب التراث، وتداولها فيما بينهم، ثم العمل على نشرها بعدئذٍ.

(116) انظر على سبيل المثال: محمد عبده، **رسالة التوحيد**؛ طاهر الجزائري، **تمهيد العروض**؛ طاهر الجزائري، **الجواهر الكلامية**.

الفصل السابع

الحركة الرجعيَّة ضد ثقافة العصر الحديث

كان الدافع خلف اكتشاف النصوص المنسيَّة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين -وإعادة إدخالها في التداول الثقافي على نحو فعَّال- مناهضًا للتقليد؛ بمعنى أن هذا الدافع اشتمل ضمنيًا على ادعاءٍ يقضي بأن التقليد آنذاك -المتجسِّد في دواوين الفقه في العصر الحديث- قد أخفق في الحفاظ على جميع المعرفة القيِّمة في التداول العلمي. وعلى هذا النحو شكَّل العلماء الذين شاركوا في حركة النشر تحديًا ثوريًّا؛ إذ زعموا أنه يمكن إثراء التراث واستكماله، بل ونقده وتصحيحه أيضًا من خلال النصوص التي أضحت لا تجد من يتبنَّاها ثقافيًا. وكان لا بدَّ من العمل بجدٍّ في سبيل استعادة هذه النصوص، من خلال إعادة تجميع شتات مخطوطاتها، وفكِّ رموز نصوصها، وإعادة بنائها، وفهم سياقها من خلال الصلة المباشرة بين المؤلف والقارئ، بمعزلٍ عن التقليد السائد.

وكانت إعادة اكتشاف المصنفات الأدبية والتاريخية والأخلاقية والموسوعية وكذلك أدب النصيحة عند النخبة البيروقراطية المصرية والإصلاحيين الأوائل -من أمثال محمد عبده وطاهر الجزائري- تشكِّل أولويةً، الأمر الذي عكس إيمانهم بقدرة هذه المصنَّفات على رفع المعايير الأخلاقية واللُّغوية للجمهور، ومن ثَمَّ الإسهام في تحسين أحوال المجتمع. بيد أن هذا الفصل يركِّز على البحث عن المصنفات المتعلِّقة بالفكر الديني ونشرها، وممارسات العلماء المسلمين الإصلاحيين. لقد كان هؤلاء العلماء الإصلاحيون مجموعةً قليلة العدد، إلا أنها كانت نشطةً وقويةً على الصعيد الفكري، وقد نأت بنفسِها عن التيار العلمي السَّائد في أيامها من خلال مهاجمة المعتقدات والممارسات الصوفية الباطنية بوصفها خرافاتٍ، ومجافيةً للعقل، ومخالفةً للمُثُل الإسلامية. وكذلك من خلال انتقاد

الوضع الراهن للفقه الإسلامي، الذي عدُّوه مذهبًا متحجرًا لا يستجيب للتحديات التي كان المسلمون يواجهونها -آنئذٍ- بالفعل[١].

ولقَّب بعض هؤلاء الإصلاحيين أنفسهم بـ«السَّلفيِّين»، أو أولئك الذين يسعون إلى تقليدِ السَّلف، على الأقل منذ بداية القرن العشرين فصاعدًا. وعلى الرغم من أن مصطلحي «سَلفي» و«سلفيَّة» أصبحا الآن يمثلان مفاهيمَ ضيقةً للغاية للعقيدة الدينية والممارسة الصحيحة (Orthopraxis) والآفاق الأدبية الضَّحلة في المقابل، فإن السِّمة المميزة للسَّلفيين الإصلاحيين -الذين نناقشهم في هذا الفصل- هي اتساع اهتماماتهم الأدبية وانتقائيَّتهم، ونشاطهم في حركة النشر، وتعاطيهم الجريء -بل والمشغوف- مع مختلف الأفكار[٢]. ففي تناقضٍ حادٍّ مع معتقدات السَّلفية في أيامنا هذه، أصرَّ أحد السَّلفيين في أوائل القرن العشرين -على سبيل المثال- على أهمية التيَّارات الكلامية الإسلامية. بيد أن أهل السُّنة طالما عدُّوا هذه التيارات محض زندقة، كما أدان مؤلفو السَّلفية في القرن الحادي والعشرين تلك التيارات بوصفها خارجةً عن حظيرة الإسلام[٣]. ورفض الإصلاحيون الأوائل -مثلهم في ذلك مثل عدد كبير من السَّلفيين المعاصرين- السِّمات الرئيسة للخطاب الصوفي في عصرهم، بيد أنهم لم يكونوا بدائيين أو متشدِّدين يرغبون في تصفية جميع التطورات الفكرية بين عصرهم وبين عصر النبوَّة. بل استهدفت أنشطتهم -فيما تعلَّق بجمع الكتب ونشرها- كتبَ التراث التي همَّشها رافعو لواء الجمود في العصر الحديث، وهي الأعمال التي عدُّوها حاملةً لأفكارٍ ومذاهبَ يمكن أن تنشِّط الفكر الإسلامي[٤]. كما أولى هؤلاء المصلحون قدرًا كبيرًا من

---

(1) Commins, *Islamic Reform*, chaps. 5 and 6.

(٢) عن نقاش حول سمات الاستمرارية والانقطاع بين السَّلفية في أوائل القرن العشرين والسلفية بأخرةٍ، انظر:

Lauzière, "Construction of Salafiyya"; Griffel, "What Do We Mean by 'Salafī'?"; and Lauzière, "Rejoinder."

(٣) جمال الدين القاسمي، **تاريخ الجهميَّة والمعتزلة**؛ الرفاعي، **الصواعق المرسلة**.

(٤) شبَّهها شولز (Schulze) بكلاسيكيات القرن التاسع عشر في أوروبا. انظر:

Schulze, *Modern History*, 18.

الاهتمام بمصنفات العالم الدمشقي ابن تيمية، حيث رأوا فيه روحًا مُلهمةً، بيد أنهم نشروا أيضًا أعمالًا لمفكرين مثل: ابن سينا، ومِسكَويه، والغزالي، وابن عربي؛ ليس لأنهم اتفقوا بالضرورة مع جميع الأفكار التي طرحها أولئك المؤلفون؛ بل لأنهم كانوا على ثقةٍ من أنه سيجري تمييز الحق من الباطل حتى ولو غابت الشروح على هذه المتون. وستعرض الأقسام التالية بعض الشخصيات الرئيسة في الشبكات الناشئة للعلماء الإصلاحيين، ولا سيما محمود شكري الآلوسي في بغداد، وجمال الدين القاسمي في دمشق، وتصِف جهودَهم ودوافعَهم في اكتشاف كتب التراث وتداولها وطباعتها.

شبكة عبر وطنيَّة من جامعي الكتب

اعتمدت حركة الإصلاح -المُستلهمة من التراث- في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين على جهود شبكةٍ من العلماء الذين اعتنقوا أفكارًا مُتشابهةً، وتعاونوا فيما بينهم. وكان أولئك العلماء من جميع أنحاء الشرق الأوسط، فوُجِدوا في مصر والشام والعراق والحجاز واليمن، بل وما وراءها في أماكن مثل الهند والمغرب العربي. وكان العالم الهندي والمسؤول الحكومي صدِّيق حسن خان (الذي ذكرنا تقييمه لابن عربي في الفصل السادس) أحد الناشطين في هذه الشبكة. كان خان قد سافر بنيَّة الحج إلى مكَّة والمدينة عام ١٨٦٩م، واغتنم هذه الفرصة للبحث عن مخطوطات الكتب النادرة آنئذٍ وشرائها، بما في ذلك أعمال المصلح اليمني الشوكاني وابن تيمية، بل إنه نسخ بخطِّه نقد الأخير للمنطقيين المسمَّى كتاب **الرد على المنطقيين**[٥]. ومع ذلك، كانت المصنفات -التي ستنتشر في كل حدبٍ وصوبٍ بعد قرنٍ من الزمان لاحقًا- بعيدةً عن متناول يده آنذاك؛ واشتملت هذه المصنفات على تفسير ابن كثير (المتوفى ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م)، الذي كان خان يعرفه، إلا أنه لم يستطع اقتناء نسخة منه، على الرغم من صِلاته الشخصية الواسعة، وثروته الطائلة[٦].

(5) Preckel, "Islamische Bildungsnetzwerke," 162-63.

(٦) خان، قصد السبيل، ص١٤، حاشية ١.

وحافظ خان -من بعد- على اتصالاته مع الحجاز وسيلةً لجمع مزيدٍ من مخطوطات كتب التراث. وكان أحمد بن عيسى (١٨٣٧-١٩١١م) -وهو أحد العلماء من جنوب غرب شبه الجزيرة العربية، استقرَّ في مكَّة واكتسب رزقَه من العمل بالتجارة- مصدرًا مهمًّا لكتب التراث للمُصلحين من أمثال خان[٧]. ووظَّف ابن عيسى ناسخًا له خطٌّ جيدٌ لنسخ الأعمال المختارة، ثم كان يرسل المخطوطات التي وقع الفراغ من نسخِها إلى خان في الهند عن طريق البحر. وفي عام ١٨٧٦م، أرسل إلى خان مجموعة من الكتب التي تضمَّنت أعظم إبداعات ابن تيمية حول الانسجام بين العقل والشَّرع، وهو كتابه المسمَّى **درء تعارض العقل والنقل**، ونقده الواسع لعقيدة الشيعة الاثني عشرية المسمَّى **منهاج السُّنة**، فضلًا عن شرحٍ صوفيٍّ لتلميذه ابن قيم الجوزية المسمَّى **مدارج السالكين**. كما تضمَّنت تلك الشحنة مُصنَّفاتٍ لأحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، والطبري (المتوفى ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، وموفَّق الدين بن قُدامة (المتوفى ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، وأبي عثمان الصابوني (المتوفى ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م)[٨].

وقد نَشَر صدِّيق حسن خان أكثر من مئتي كتاب ورسالة ومنشور باللغات العربية والأردية والفارسية، كَتَبها بمساعدة طاقم من النسَّاخين كانوا تحت تصرفه، بسبب نفوذِه بوصفه زوجًا لشاه جهان، أميرة بوبال[٩]. كما لخَّص خان عددًا كبيرًا من المواد التي وجدها في مخطوطات كتب التراث التي جمعها، أو اختصر عددًا من الكتب التي كَتَبها علماء متأخرون من أصحاب الفكر التراثي مثل الشوكاني[١٠].

---

(7) Preckel, "Islamische Bildungsnetzwerke," 217-19.

(٨) هذه الكتب هي: **الرد على الجهمية** لأحمد بن حنبل، و**عقيدة الطبري**، و**إثبات صفة العلو** لابن قدامة، و**عقيدة الصابوني**. انظر: خان وابن عيسى، **الرسائل المتبادلة بين الشيخين**، ص٧٦، ٧٨-٧٩، ٨٦.

(9) Preckel, "Islamische Bildungsnetzwerke," 42- 43.

قلت: الإشارة إلى شاه جهان بيكم (١٨٣٨-١٩٠١م). (المترجم)

(١٠) **حصول المأمول من علم الأصول** لخان هو اختصار **لإرشاد الفحول** للشوكاني، كما يُقر خان ببساطة (ص٣). وكان خان قد درس على أيدي شيوخ يمنيين أظهروا التمسُّك بتقليد الشوكاني. انظر:

Preckel, "Islamische Bildungsnetzwerke," 127-34.

ونُشِرت كتب خان في مجموعة متنوّعة من المطابع في الهند والقاهرة وإستانبول (بما في ذلك مطبعة أحمد فارس الشدياق). وعلى الرغم من مكتبته الواسعة واستخدامه كتب التراث في كتاباته الخاصَّة، فإن خان لم يقتنِ كتابًا تراثيًّا واحدًا مطبوعًا. فهذه الخطوة -أعني طِباعة كتب التراث- سيُقدم عليها الجيل التالي من العلماء الإصلاحيين، وعلى رأسهم محمود شكري الآلوسي (١٨٥٦-١٩٢٤م).

كان الآلوسي سليلَ عائلةٍ علميةٍ بارزةٍ في بغداد. وكان جدُّه محمود شهاب الدين الآلوسي (١٨٠٢-١٨٥٤م) قد صنَّف تفسيرًا للقرآن في ثلاثين مجلدًا[11]. كما صنَّف عمُّه نعمان خير الدين الآلوسي (١٨٣٦-١٨٩٩م) كتابًا في الدفاع عن ابن تيمية، صار مرجعًا أساسيًّا في هذا الصدد[12]. وكانت شبكات الآلوسي الفكرية التي وجد من خلالها معلوماتٍ عن الكتب النادرة ونشرها واسعةَ النطاق؛ اشتملت على صِدِّيق حسن خان[13]، وأحمد زكي في مصر[14]، فضلًا عن صديقٍ شيعيٍّ إماميٍّ قديمٍ من النجف نبَّه الآلوسي إلى مصنَّفٍ نادرٍ للغزالي[15]، وعالم من حضرموت في اليمن[16]، والمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (Louis Massignon) (١٨٨٣-١٩٦٢م)، الذي تبادل معه الآلوسي المعلومات والمخطوطات المتعلِّقة بدراسة ماسينيون الرائدة حول المتصوف الحلاج (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، والذي أرسل له نسخًا خطيةً أو نسخًا مُصوَّرة من المخطوطات في المكتبات الأوروبية في المقابل[17]. هذا

---

(١١) محمود شهاب الدين الآلوسي، **روح المعاني**.

(١٢) نعمان الآلوسي، **جلاء العينين**، وسيأتي الحديث عنه.

(١٣) خان وابن عيسى، **الرسائل المتبادلة بين الشيخين**، ص٦٢.

(١٤) **الرسائل المتبادلة بين أحمد زكي وأنستاس الكرملي**، ص١٣-١٥. وراجع عن زكي الفصل الخامس.

(١٥) العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص١٩٤.

(١٦) العجمي، المصدر نفسه، ص٢١١.

(١٧) العجمي، المصدر نفسه، ص٤٧، ١٦٩-٧٠، ٢٠٠.

فضلًا عن أنستاس الكرملي (١٨٦٦-١٩٤٧م)، وهو قِسٌّ كرمليٌّ عراقيٌّ، كان عالمًا رائدًا في علوم العربيَّة في عصره، وأسَّس -ما أصبح فيما بعد- المكتبة الوطنية العراقية.

كتَب الآلوسي إلى الكرملي يبلغه نبأ اكتشافه مخطوطات تناولت اللهجات العربية في مكتبة البغدادي، وقدَّم للكرملي مخطوطةً سمح له خازن المكتبة باستعارتها[١٨]. كما أخبره عن معاجم تراثية قد نجت من عوادي الزمن، إلا أن الوصول إليها كان من الصعوبة بمكان[١٩]. ويعبِّر عددٌ كبيرٌ من الرسائل المتبادلة بين الآلوسي والكرملي عن الولع والشَّغف الشديد المشترك بالكتب. ففي إحدى الرسائل المؤرخة بـ ٥ يونيو ١٩٠١م، كتب الآلوسي قائلًا: «قد عاودت بعض فهارس المكتبات، ووجدت ما تشتهيه الأنفُس، وتقَرُّ له الأعين من الكتب التي قد تهمُّك». ثم انتقل بعد ذلك إلى ذكر أعمال فلاسفة مثل: ابن طُفَيل (المتوفى ٥٨١هـ/ ١١٨٥م)، والفارابي (المتوفى ٣٣٩هـ/ ٩٥٠-٩٥١م)، وابن سينا (المتوفى ٤٢٧هـ/ ١٠٣٧م)، وابن كمُّونة (المتوفى ٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م)، والملا صدرا (المتوفى ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)، مُعرِبًا عن أسفه؛ لأن معظم هذه المصنفات لا يمكن العثور عليها إلَّا في مكتبات إستانبول فحسب[٢٠]. ويحمل عددٌ كبير من الرسائل عبارات مثل: «هل سمعت عن كتاب كذا؟ تُرى أين أجد نسخةً منه؟» أو «لقد وجدت مخطوطةً مثيرةً للفضول حول الموضوع كذا؛ أتعرف ناشرًا قد يرغب في نشرها؟»[٢١]. وأشار الآلوسي -في رسائل أخرى- إلى الرقابة العثمانية على كتاباته بسبب اعتراضات إيران على محتواها[٢٢].

---

(١٨) كوركيس عوَّاد وميخائيل عوَّاد، أدب الرسائل، ص٨٧-٨٩، ٩١.

(١٩) كوركيس عوَّاد وميخائيل عوَّاد، المصدر نفسه، ص٩٢-٩٣.

(٢٠) نفسه، ص٩٥-٩٦.

(٢١) نفسه، ص١٠٨-٩.

(٢٢) نفسه، ص٩٨. الكتاب المعني مختصر ترجمة التحفة الاثني عشرية، هو ترجمة منقَّحة لشاه عبد العزيز الدهلوي (١٧٤٦-١٨٢٤م) في تفنيد عقيدة الشيعة الاثني عشرية. وكان على الآلوسي أن يطبعه في بومباي تجنبًا للرقابة العثمانية.

كما ذكر أن في حوزته مخطوطةً من كتاب الأشعري المسمَّى مقالات الإسلاميين، وهو موسوعة في الآراء الكلامية الإسلامية المبكّرة. وبحسب الآلوسي، فقد أراد ناشرٌ ما طباعة كتاب الأشعري، لكن وزارة التربية والتعليم العثمانية اعترضت على نشره. وأضحت الأعمال الكلامية الإسلامية هدفًا للرقابة العثمانية؛ لأن ادعاء العثمانيين إرث خلافة المسلمين لم يلبِّ المعايير التقليدية المنصوص عليها في هذه الكتب لمن يعتلي سُدة الخلافة[٢٣].

وصنَّف الآلوسي عددًا من الكتب بنفسه، وكثيرٌ منها لم يزل مخطوطًا، لم يلقَ حظَّه من النشر بعدُ[٢٤]. وتتميَّز موسوعته عن العرب[٢٥] -من بين أعماله المنشورة- المكوَّنة من ثلاثة مجلدات بحجمها وغنى معلوماتها. كما يُظهِر تاريخه المكون من ثلاثة أجزاء عن مسقط رأسه بغداد -مع التركيز على علمائها ومساجدها وأمثالها المميزة على الترتيب- اهتمامًا بالتاريخ المحليِّ واللغة العاميَّة المحليَّة التي تُشبه إلى حدٍّ ما أعمال معاصريه في دولٍ عربيةٍ أخرى، من أمثال: أحمد تيمور في مصر، وعبد القادر بدران، ومحمد كرد علي في سوريا[٢٦].

وثَمَّ إسهامٌ آخر يُشير إلى التزامات الآلوسي الإصلاحية، وهو ردُّه على معاصره يوسف النبهاني (١٨٤٩-١٩٣٢م)[٢٧]. وكان النبهاني عالمًا فلسطينيًّا استكمل

---

(٢٣) كوركيس عوَّاد وميخائيل عوَّاد، **أدب الرسائل**، ص١١٧. نُشِر كتاب **مقالات الإسلاميين** أخيرًا في إستانبول بين عامي ١٩٢٩-١٩٣٣م بعد نهاية الدولة العثمانية بتحقيق المستشرق الألماني هيلموت ريتر (Hellmut Ritter). وعن مزيد من الأمثلة عن الرقابة العثمانية على كتب التراث التي تناولت الخلافة، انظر: النعماني، **رحلة**، ص٦٧؛ ابن الأكفاني، **إرشاد القاصد**، ص٥٦، ٥٩، ٦١ (نشرة الجزائري) (حيث أُشير إلى القسم المحذوف من المتن بنقاطٍ متصلة). والحالة الأخيرة لحَظها ويتكام (Witkam) أيضًا، انظر:

Witkam, *De egyptische arts Ibn al-Akfānī*, 124-25.

(٢٤) انظر: الأثري، **أعلام العراق**، ص١٤٠-٥٢.

(٢٥) محمود شكري الآلوسي، **بلوغ الأرب في أحوال العرب**.

(٢٦) حملت الأجزاء الثلاثة من كتاب **أخبار بغداد** للآلوسي -التي نُشرت مُنفصلةً في البداية- عناوين: **المسك الأذفر**، **وتاريخ مساجد بغداد**، **وأمثال العوام في مدينة دار السلام**، على الترتيب. قارن مصنفات أحمد تيمور (**الأمثال العامية**)، وبدران (**منادمات الأطلال**)، وكرد علي (**خطط الشام**)، حيث تناولت موضوعات مماثلة.

(٢٧) محمود شكري الآلوسي، **غاية الأماني**.

تعليمَه في الأزهر، وعمل مُصحّحًا في مطبعة أحمد الشدياق في إستانبول، حيث صحّح كتب صدِّيق حسن خان[٢٨]، بالإضافة إلى مصنفاتٍ أخرى. وبعد مسيرةٍ مهنيةٍ ناجحة في القضاء في المحاكم الشرعية في بلاد الشام، صنَّف النبهانيُّ في عام ١٩٠٥م كتابًا مناهضًا للإصلاح انتقد فيه الدعوات إلى الاجتهاد غير المقيَّد بالمذاهب الفقهية القائمة، وانتقد نعمان الآلوسي لنشره آراء ابن تيمية (سيأتي)، كما دافع عن شرعيَّة تقديس المقامات والمزارات[٢٩]. وقدَّم تبريرًا صريحًا لمفهوم السُّلطة المدرسيَّة، احتجَّ بمقتضاه بأن اندثار كتاباتِ ابن تيمية في العصر الحديث قد عكس حُكمًا إلهيًّا على محتواها. وكتب المصلح القانوني أحمد الحسيني -الذي كانت مهمَّته الراديكالية والمحافظة هي إحياء المذاهب الفقهية القديمة (تعرضنا له في **الفصل الرابع**)- تقريظًا بالغ فيه في مدح كتاب النبهاني[٣٠]. وفي الوقت نفسِه، نُشِر رد محمود شكري الآلوسي من خلال المطبعة التي ساعد الحسيني في تأسيسها، وهي مطبعة كردستان. وكان على الآلوسي أن ينشُر تفنيده باسمٍ مُستعارٍ خوفًا من انتقام العُثمانيين[٣١].

جسَّد حجاج الآلوسي في ردِّه على النبهاني برنامجه الإصلاحي -الذي تشارك فيه مع عددٍ كبيرٍ من معاصريه- فقد انتقد تقديس المقامات والأضرحة الشعبيَّة، ودافع عن ابن تيمية، وبرَّر الاجتهاد والتفكير المستقلّ. كما علَّق تعليقًا لاذعًا على محاولة النبهاني المصادرة على الإرادة الإلهية فيما تعلَّق بحدود الخطاب الشرعي في العصر الحديث، مُشيرًا إلى أنه إذا كانت شعبية الكتاب انعكاسًا لقيمته وفائدته، فما ميَّز هجاء الشربيني البذيء المسمَّى **هز القحوف**؟ فمن الواضح للعيان أن مخطوطاته التي وُجِدَت في كل حدبٍ وصوبٍ فاقت عددًا مخطوطات العمل المؤسِّس للفقه للشافعي، الذي ينتسِبُ النبهاني إليه، إلا أن الأخير كان قد

(٢٨) انظر تقريظه في نهاية قرة الأعيان لخان، ص١٥٥-٥٩.

(٢٩) النبهاني، شواهد الحق.

(٣٠) انظر: النبهاني، المصدر نفسه، ص٢٦١.

(٣١) انظر مقدمة محقق غاية الأماني لمحمود شكري الآلوسي (نشرة الغيهب)، ج١، ص٨.

ضاع[٣٢]. ورفض الآلوسي هذا الموقف بوصفه رأيًا لا يراه إلا «من أصيب بعقله» على حدّ تعبيره. ثم اختتم كلامه ساخرًا: «وإني أبشّر جناب الشيخ النبهاني أن كتبَ الشيخ تقي الدين [يعني ابن تيمية] وأصحابه ستستوعبها المطابع المصرية والهندية، ولا يبقى منها شيء في زوايا الإهمال»[٣٣].

وعلى هذا النحو، فإن البرنامج الإصلاحي قد أفاد أيضًا من أنشطة الآلوسي في تحقيق المخطوطات وشبكة اتصالاته الواسعة. وسعى الإصلاحيون إلى إحياء الكتب التي كان بوسعهم استخدامها لدعم حجاجهم؛ لذا قاموا بتداول المعلومات ونسخ المخطوطات، وعملوا معًا لجمع النصوص المختارة وتحقيقها، وساعد بعضهم بعضًا في تحديد الناشرين، وتمويل طباعة تلك الكتب. وتعاون الآلوسي -في هذه المساعي- تعاونًا وثيقًا مع جمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤م)، الطالب الدمشقي، وتلميذ طاهر الجزائري.

كان القاسمي من عُلماء الجيل الثالث من أهل دمشق. وكان جدُّه يعمل حلاقًا، بيد أن القاسمي كرَّس نفسه للعلم[٣٤]. وتوضِّح مسيرة القاسمي المضطربة تلك القوة الهائلة التي تمتَّعت بها العقيدة الجامدة في عصره. ففي عام ١٨٩٦م، أسَّس القاسمي مع مجموعة صغيرة من أصدقائه -وكان في الثلاثين من عمره آنئذٍ- صالونًا عاديًا لمناقشة القضايا الدينية والفكرية والاجتماعية في ذلك الوقت. وبُعيد ذلك، اتَّهم شخصٌ ما أعضاء هذا المنتدى بممارسة الاجتهاد في الفقه، ومن ثَمَّ بالخروج عن آراء المذاهب الأربعة للشريعة الإسلامية. وبحسب رواية القاسمي، فقد ردَّ الأخير وأصدقاؤه بتحدٍّ: «هل نباهة المرء وحرية أفكاره تُعَدُّ نُكرًا؟»، ثم جرى استدعاؤهم إلى المحكمة، حيث ادعى مفتي دمشق أن بحوزته أدلةً على أن المجموعة تمارس الاجتهاد:

(٣٢) الإيماءة إلى كتاب الأم للشافعي، الذي نُشِر بتصحيح محمد البليسي بالقاهرة على نفقة أحمد بك الحسيني، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢١-١٣٢٦هـ/ ١٩٠٣-١٩٠٨م.

(٣٣) محمود شكري الآلوسي، غاية الأماني (نشرة الغيهب)، ج٢، ص٢٧٠-٢٧٢.

(٣٤) العجمي، القاسمي؛

Commins, *Islamic Reform*, 42-46; Weismann, *Taste of Modernity*, 291-98.

«بناءً على الأدلَّة الواصلة عنكم أنكم تجتمعون على تفسير القرآن والحديث برأيكم».

ثم نصَح المفتي الجماعة قائلًا:

«ما لكم ولقراءة الحديث؟ يلزم قراءة الكتب الفقهية، والحجر على قراءة الكتب الحديثية والتفسيرية!»[٣٥].

وكان أكثر الادعاءات الملموسة هو الادعاء الذي يقضي بأن القاسمي أفتى على مذهبه الشخصي، وهو ما نفاه القاسمي. كما اتُّهم بتأليف شرحٍ لمصنَّف من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي عن الفقه المقارن (**ميزان الشعراني**، سبق أن ناقشناه آنفًا في **الفصل الثاني**). واعترف القاسمي بأنه فعل ذلك، إلا أنه أكَّد على أن الشَّرح كان تفسيرًا لعباراتٍ صعبة، ولم يتضمَّن حِجاجًا في الفقه قطُّ[٣٦]. ويوضِّح ذلك الجدل بجلاءٍ كيف بات يُنظَر إلى مجرَّد فكرة مناقشة النصوص التأسيسية للشريعة الإسلامية -القرآن والحديث- أو الانخراط في إعادة تفسير الدراسات السابقة (على أيِّ مقياس مهما كان مُتواضعًا). وكما رأينا في **الفصل الثاني**، فإن أيَّ تفاعلٍ مباشرٍ مع أدبيات التراث كان يُعَدُّ تحايلًا على بِنية السُّلطة المدرسيَّة في العصر الحديث، ومن ثَمَّ كان يُنظر إليه على أنه تهديدٌ عميقٌ للوضع الراهن.

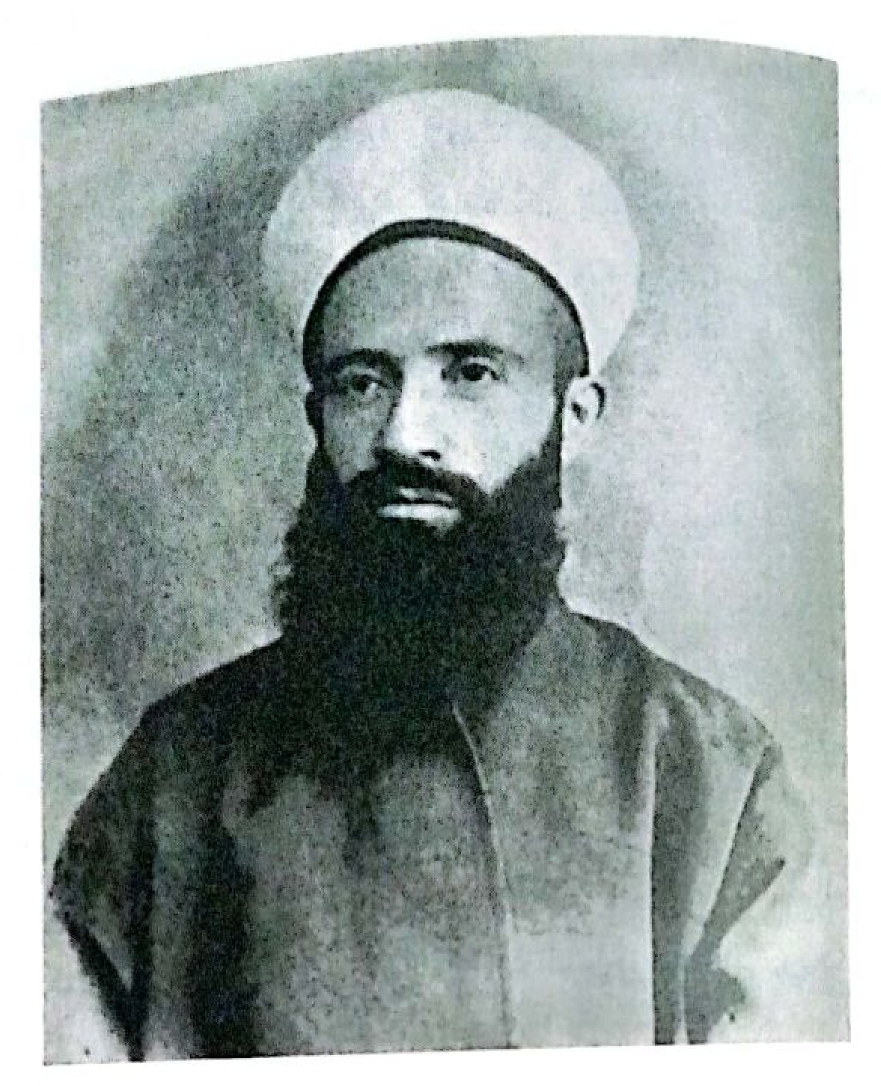
وما لبِث القاسمي أن انتقم لنفسِه بعد عقدٍ من الزمن، فقد تمكَّن في عام ١٩٠٦م من نشر مجموعَيْن من المتون حول أصول الفقه دُوِّنت بين القرنَيْن العاشر والسادس عشر[٣٧]. ومعظم المؤلفين الذين جُمعت متونهم -في هذين المجموعَيْن- كانوا ينتسبون إلى المذاهب الفقهية الأربعة، إلا أنهم جميعًا كتبوا في أصول الفقه مستندين في مؤلفاتهم إلى الكتاب والسُّنة مباشرةً، ودون وسيط

---

(٣٥) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره، ص٤٥.

(٣٦) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره، ص٤٦. للاطلاع على الحدث كاملًا، انظر: ص٤٥-٥٧.

(٣٧) مجموع رسائل في أصول الفقه، ومجموع متون أصولية.



شكل (٧-١): جمال الدين القاسمي. المصدر: ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي، لوحة غير مرقمة.

من كتب المذاهب التي كانوا ينتمون إليها، إلى جانب وضعهم «المصلحة» نُصب أعينهم. وأثارت النقطة الأخيرة خاصَّة -أعني أهمية المصلحة- موجاتٍ من ردود الأفعال، فقد طرح أحد المؤلفين -وهو الطوفي (المتوفى ٧١٦هـ/ ١٣١٦م)- ادعاءً جذريًا بأن المصلحة لم تكن عاملًا مهمًّا فحسب، بل كانت في الواقع المقصد العام الرئيس للشريعة الإسلامية. ووجد القاسمي مناقشة الطوفي في مخطوطة دمشقية لم تشتمل على الفقه، بل كانت شرحًا لمجموعة مختارة من أحاديث النبي [ﷺ][٣٨]. وفي أواخر هذا العام نفسه، أعاد الناشر الإصلاحي

(٣٨) الطوفي، رسالة في المصالح المرسلة، ص٦٩.

رشيد رضا طباعة متن الطوفي في مجلته المسمَّاة المنار[٣٩]. وعلى الرغم من أن عددًا كبيرًا من مُصنَّفات الطوفي الكاملة قد نُشِر لاحقًا، فإن هذه الشذرة لم تزل محتفظةً بمكانتها بوصفها مصنَّف الطوفي الأكثر شهرة، وتجذَّرت شعبيتها في تجسيدها للفكرة الإصلاحية التقدُّمية للشريعة الإسلامية على أنها تستند إلى أُسسٍ دينيَّة، وليست نصيَّة شكليَّة، وأن مقاصدها الإجماليَّة هي تعزيز المصلحة للفرد ومن ثَمَّ المجتمع.

كما نَشَر القاسمي مجموعًا من ثلاثين رسالة في الفلسفة، ومكارم الأخلاق، والعقيدة، والتصوف، والفقه، لمجموعة متنوّعة من المؤلفين، بمن فيهم: ابن سينا، وابن عربي، ويحيى بن عدي، وابن تومرت، وفخر الدين الرازي، وأبو شامة، وابن تيمية، والغزالي[٤٠]. جمعها من مصادر مختلفة، ونسخها بخطِّ يده، ثم أرسلها إلى القاهرة، حيث طُبِع ذلك المجموع. ويتجاوز نطاق المؤلفين المشمولين أيَّ تصنيف أيديولوجي سهل، من منظورنا في يومنا هذا على الأقل. بيد أن الدافع العام وراء نشر الكتاب مذكورٌ في الكلمة الختامية المجهولة (التي ربما كتَبها مُموّل طباعة المجموع، محيي الدين صبري الكردي)[٤١]:

> «وإن ما وصل إليه العالم الآن من حالة النقص كان من أعظم أسبابها بُعد أعصار أولئك الأئمَّة عن هذا العهد، وانزواء ما كتبوه ودوَّنوه في زاوية الخمول»[٤٢].

ويوضِّح المسار الذي شقَّت به إحدى الرسائل -أعني تلك التي كتبها ابن تومرت (المتوفى ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م)، الشخصيَّة الثريَّة ومؤسِّس حركة الموحِّدين في المغرب- طريقها إلى ذلك المجموع، مدى اتِّساع الشبكات التي اعتمد عليها

---

(٣٩) الطوفي، باب أصول الفقه.

(٤٠) هذه مجموعة الرسائل.

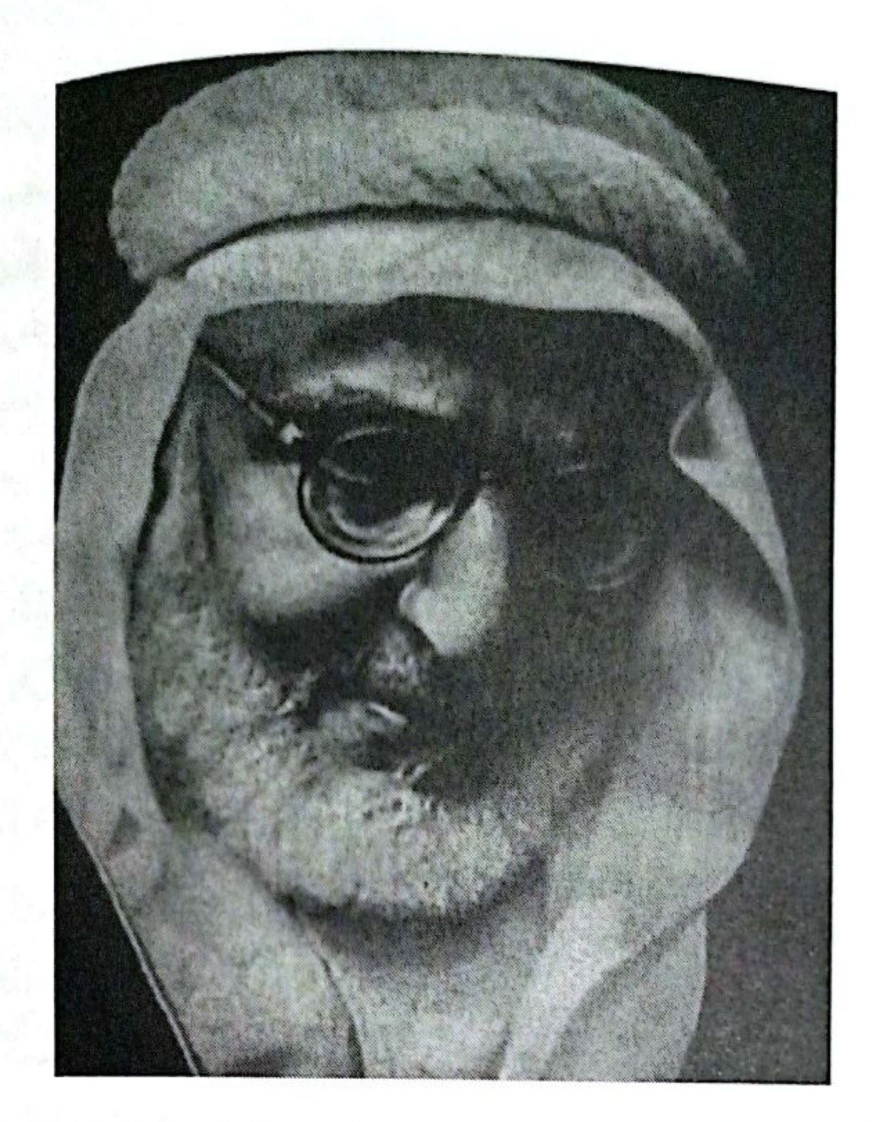
(٤١) محيي الدين صبري الكردي (المتوفى ١٩٤٠م): عالم من أصولٍ كردية، عمِل مصححًا لعدد كبير من الكتب التي نشرتها مطبعة كردستان.

(٤٢) هذه مجموعة الرسائل، ص٦٣١.

العلماء -من شاكلة القاسمي- للحصول على المعلومات، ونسخ كتب التراث. كان القاسمي قد طلب من العالم التونسي محمد البشير النيفر (١٨٨٩-١٩٧٤م) نُسخًا من أيّ كتاباتٍ باقيةٍ لابن تومرت. ولم يستطع النيفر العثور على أثرٍ لكتابات ابن تومرت في تونس نفسها، بيد أنه كتب إلى صديقٍ له كان يعيش في باريس، وكان بوسعه الحصول على نسخةٍ من كتابٍ لابن تومرت نشره مسؤول استعماري فرنسي في الجزائر العاصمة عام ١٩٠٣م، استنادًا إلى مخطوطةٍ فريدةٍ تحتفظ بها المكتبة الوطنية الفرنسية (ثم اكتُشفت مخطوطة أخرى لاحقًا). وأرسل ذلك الصديق الباريسي الكتاب للنيفر، فما كان من الأخير إلّا أن بادر بإرساله إلى القاسمي في دمشق في فبراير/ شباط من عام ١٩١٠م. فأرسله القاسمي -بدوره- إلى القاهرة، حيث اتصل بالكُردي من خلال وساطة طاهر الجزائري. وعلى هذا النحو طُبع ذلك المجموع في غضون هذا العام نفسه[٤٣].

وكان التحدي المتمثّل في الحصول على تمويلٍ للمطبوعات من كُتب التراث تحديًا دائمًا للقاسمي والآلوسي. وبحلول أوائل القرن العشرين، توسّعت صناعة الطباعة المصرية إلى حدٍّ كبيرٍ مقارنةً بمراحلها الأولى، كما وضّحنا ذلك آنفًا في الفصل الثالث، واستمرت في الهيمنة على مشهد النشر باللغة العربية. وأُنشِئت مطابع خاصّة جديدة استجابةً لنمو جمهور القرّاء من المصريين وزيادة انتشار المطبوعات المصرية في أماكن خارج مصر. وأصبحت طباعة الكتب -بما في ذلك كتب التراث- تجارةً كبيرةً. وعلى الرغم من أن الناشرين في القاهرة كانوا يطبعون عددًا كبيرًا من كتب التراث بمبادرةٍ شخصيةٍ منهم آنذاك، آملين أن تكون مبيعات الكتاب كبيرةً بما يكفي لتحقيق ربح للمطبعة، فإن احتمال الخسارة كان ماثلًا أمام أعينهم أيضًا، ولا سيما متى تعلّق الأمر بالمصنفات الكبيرة، أو على وجه الخصوص، تلك التي وصلتنا على هيئة أجزاء. فقد تطلّب نشر هذا النوع الأخير جهدًا كبيرًا واهتمامًا فيلولوجيًا، وذلك وسيلةً لإنشاء نصٍّ كامل ومتماسك. وغالبًا ما كان الطبّاعون يتخوّفون -في غياب تمويلٍ إضافيٍّ- من تجاوز تكاليف طباعة مثل هذه الكتب عائدات المبيعات المحتملة لها.

(٤٣) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره، ص٥٧٣-٧٤.



شكل (٧-٢): محمد نصيف. المصدر: العلي، **ظل النديم**، ص٥٢١.

واعتمد القاسمي والآلوسي على أربعة أفراد -خاصةً- لتوفير التمويل اللازم لنشر كتب التراث. كان على رأسهم عبد القادر التلمساني (لم أقف على تاريخ وفاته)، وكان تاجرَ منسوجاتٍ ثريًا من أهل جدة، تلقى تعليمه في الأزهر، وكان أشدَّ حماسةً للكتب من زميله التاجر والعالم أحمد بن عيسى الذي كان وكيل صدّيق حسن خان والآلوسي في شراء المخطوطات(٤٤). أما ثانيهم فكان تلميذ التلمساني محمد نصيف (١٨٨٥-١٩٧١م)، وكان أيضًا تاجرًا مقيمًا في جدة، وأنشأ مكتبةً خاصةً كبيرةً من المصنفات المطبوعة والمخطوطة(٤٥).

---

(٤٤) عن التلمساني انظر: ابن بسام، **علماء نجد**، ج١، ص٤٣٨-٤٠.

(٤٥) وعن نصيف انظر: أحمد والعلوي، **محمد نصيف**؛ Freitag, "Scholarly Exchange and Trade."

أما الممول الثالث فهو مُقبِل الذُكير (المتوفى ١٩٢٣م)، وهو تاجر من أهل نجد، كان قد جنى ثروته من تجارة اللؤلؤ في البحرين، حيث كان أحد موزِّدي اللؤلؤ لدار المجوهرات الباريسية كارتييه (Cartier). وأخيرًا، لقيت جهود الآلوسي والقاسمي دعمًا من قاسم آل ثاني (المتوفى ١٩١٣م)، حاكم إمارة قطر التي كانت تتبع الدولة العثمانية اسميًا إلا أنها كانت مُستقلةً عمليًا[٤٦]. ويُشير تواتر الإشارات لهؤلاء الأربعة إلى أن الذُكير كان أكثرهم نشاطًا، يليه نصيف، الذي كانت له اهتماماته العلمية الخاصة، وغالبًا ما كان لديه نسختان من المخطوطات الدمشقية أو العراقية التي كان القاسمي والآلوسي يصفونها له، واحدة كان يرسلها إلى القاهرة للطباعة، والأخرى كان يحتفظ بها في مكتبته الخاصة[٤٧].

ابن تيمية نموذج للعالم المحصِّل المدقِّق

أشارت مناوشات القاسمي مع السلطات حول جواز التعامل المباشر مع أدبيات الفقه التأسيسيَّة إلى انشغالٍ رئيسٍ للعلماء الإصلاحيين في هذه الفترة؛ فقد نَفَد صبرهم بإزاء العقلية الصارمة التي ميَّزت العلماء المدرسيين في العصر الحديث، وسعَوا إلى توسيع آفاق الفكر الإسلامي بطريقةٍ منهجيةٍ من خلال الاعتماد على نطاقٍ أوسع بكثيرٍ من الأدبيات، وتقييم الأفكار موضوعيًا، وفقًا لمزاياها الخاصة، وبغض النظر عن أسماء أصحابها، وبطريقةٍ موضوعيةٍ، ومن خلال (إعادة) إدخال حجج جديدة -أو بالأحرى منسيَّة- في الخطاب العلمي على حدٍّ سواء. ولعِب ابن تيمية -العالم الشامي المتفنِّن في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي- دورًا مركزيًا على كلتا الجبهتَيْن عند الإصلاحيين في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين، تمامًا كما فعَل في القرنَيْن الحادي عشر والثاني عشر الهجريَّيْن/ السابع عشر والثامن عشر الميلاديَّيْن (كما استعرضنا ذلك آنفًا في الفصل الثاني).

---

(٤٦) عن الذكير والأمير قاسم، انظر: العجمي، الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي، ص٦١، ٦٤، ٧١.

(٤٧) انظر مثال ابن تيمية في شرح العقيدة الأصفهانية المذكورة لاحقًا في هذا الباب. انظر أيضًا: العجمي، الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي، ص٧٧، حاشية ١.

ولم تُطبَع أيٌّ من كتابات ابن تيمية الغزيرة حتى أوائل القرن العشرين[٤٨]، نظرًا لأن ابن تيمية قد اتُّهم بالزندقة (وهو الاتهام الذي روَّج له ناقده الرئيس [ابن حجر] الهيتمي من أهل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) خاصةً، ولم تكن كتاباته متاحةً على نطاقٍ واسع بحالٍ من الأحوال. وبدأت إعادة النظر في آراء ابن تيمية على يد علماء مثل إبراهيم الكوراني في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي -الذي وصفنا دفاعه المتشبّع بمعايير نقد النصّ الصارم في الفصل الثاني- واستمرَّ ذلك في القرن التاسع عشر، من خلال عم الآلوسي نعمان خير الدين الآلوسي إلى جانب آخرين غيره.

ويُعَدُّ كتاب نعمان الآلوسي عن ابن تيمية -المسمَّى **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين**- فحصًا دقيقًا لحجج أحمد (الهيتمي) ضد ابن تيمية[٤٩]. فقد دعا نعمان القارئَ إلى أن «لا يحمله داء التقليد والمعاصرة» على ترك الإنصاف:

> «والواجب على طالب النَّجاة في الدَّارين ألَّا يحكمَ لأحدٍ من المدعين بلا سماع كلام الخصمَيْن. وها أنا بتوفيقه -سُبحانه- قد ذكرت كلام الشيخَيْن، وتصفَّحت نصوص الطرفَيْن، متجنبًا عن داء العصبيَّة، متنحيًا عن حمَّى الغيرة الجاهليَّة»[٥٠].

اتبع الآلوسي طريقةً نظاميةً في عرض الآراء التي نالت من قدرِ ابن تيمية، أو انحازت له على حدٍّ سواء، فضلًا عن الترجمة للعلماء الذين استشهد بهم، ثم ذكر نصوص ابن تيمية الخاصة حول المسألة ذات الصلة، بالحدّ الذي تمكَّن معه من الوصول إليها في أواخر القرن التاسع عشر في بغداد بطبيعة الحال.

كانت التُّهم الأوَّليَّة التي وجَّهها الهيتمي لابن تيمية متعلّقة بانتقاد الأخير لعلماء الصوفية، ولم يسمّهم (ولكن ابن عربي كان على رأسهم بلا شكّ)، كما اتهمه بالتجسيم في معرض حديثه عن الذَّات والصفات الإلهية، فضلًا عن اتهامه

---

(٤٨) سلامة، معجم ما طُبِع، ص٣٥-٣٧.

(49) Nafi, "Salafism Revived."

(٥٠) نعمان الآلوسي، جلاء العينين، ص٥٥٧.

بالخروج عن إجماع الفقهاء في بعض المسائل. ودحض نعمان ادعاءاتِ الهيتمي في جميع هذه المجالات، ساخرًا من إخفاقه في الاستشهاد بكتابات ابن تيمية على نحو مباشر[51]، ومدافعًا عن حق ابن تيمية في تطوير مواقفه وانتقاد مواقف الآخرين طالما أن نقده مؤسَّسٌ على دليل[52]. وتنطبق النقطة الأخيرة تحديدًا على نقد ابن تيمية لابن عربي. وعلى الرغم من امتناع نعمان عن إدانة ابن عربي نفسه، فإنه لحظ أن العلماء الأوائل على وجه الخصوص أظهروا الميلَ عن مذهب ابن عربي من جهة العقيدة[53].

أما السمة المنهجية لإسهام نعمان الآلوسي، فهي إصراره على الموضوعية، والعرض النزيه والدقيق للحجج، بالإشارة إلى الكتابات الأصيلة لمؤلفيها. كما لفت الآلوسي الانتباهَ إلى استشهاد ابن تيمية الدقيق وعزوه الآراء السابقة له، على النقيض من اعتماد الهيتمي على مصادرَ ادَّعت النقل عن ابن تيمية، ثم قارن بين منهجه وبين نهج الصوفية في العصر الحديث المستند إلى «الكشف»، الذي يقضي بأن المعرفة اللدنيَّة تجعل مناقشة الكتب أمرًا لا طائل من ورائه[54]. وفضلًا عن ذلك، كان الآلوسي ينقب عن شيء من التقليد، أي عن سلسلةٍ من العلماء الذين عاشوا في القرون التي تلت القرن الذي عاش فيه ابن تيمية -بعد نقد الهيتمي لابن تيمية خاصَّة- ولا سيما أولئك الذين صادفوا كتاباتٍ لابن تيمية ووجدوها مختلفةً تمامًا عن الصورة التي رسمها لها الهيتمي.

---

(51) نعمان الآلوسي، جلال العينين (نشرة آل زهوي)، على سبيل المثال، ص١١٤. وبعد ما يقرب من ثلاثة عقود لاحقًا، هاجم ابن أخي نعمان -أعني محمود شكري- النبهاني بسبب الخطأ نفسه بالضبط، أي الاستناد إلى المصادر الثانوية ونسبة ابن تيمية إلى الزندقة بدلًا من قراءة كتابات الأخير مباشرةً، ولا سيما بعد أن أضحت متاحةً على نحو متزايد في المطبوعات في عصر النبهاني. انظر: النبهاني، شواهد الحق، ص١٣٠؛ محمود شكري الآلوسي، غاية الأماني (نشرة الغيهب)، ج١، ص٤٩٢.

(52) نعمان الآلوسي، جلاء العينين (نشرة آل زهوي)، ص١٧٧.

(53) نعمان الآلوسي، المصدر نفسه، ص٨٤-٩٦.

(54) المصدر نفسه، ص١١٦.

بدأت الحركة بمحمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢م) في بلاد نجد بوسط الجزيرة العربية، الذي مثَّل استثناءً لانتشار الوصمة التي وُصِم بها ابن تيمية. لكن على الرغم من ادعاءات الوهابيين حول إرثهم لابن تيمية، فإن آمال العلماء مثل محمود شكري الآلوسي والقاسمي في الحصول على نُسَخ من مؤلفاته من المصادر الوهَّابية سرعان ما ذهبت أدراج الرياح. كتب الآلوسي قائلًا:

«وقد كاتبتُ بعض علماء نجد على استنساخِه [يعني بعض كتابات ابن تيمية] فوعدوا ولم يفوا؛ حتى إن حفيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب -شيخ النجديين- كتب لي قبل أشهر كتابًا ذكر لي فيه أن عندهم من كتب الشيخَيْن [يعني ابن تيمية وتلميذه ابن القيم] ما ليس عند أحد، وقال: أي كتابٍ تريده منها فنحن نُرسله إليك مع كمال المسرَّة. وطلب مني بعض الكتب فأرسلتها إليه، وطلبت منه بعض مؤلفات شيخ الإسلام ومنها «الرد على البكري» فلم يردني جوابٌ إلى الآن»[٥٥].

وبالتأمُّل في الماضي، فمن الواضح أن عددًا قليلًا نسبيًّا من مصنَّفات ابن تيمية وصلت سالمةً بالفعل إلى وسط الجزيرة العربية. وقد اتصل أتباع ابن عبد الوهاب بأفكار ابن تيمية على نحوٍ أساسيٍّ من خلال كتابات ابن القيم في العقيدة، ولا سيما قصيدته النونيَّة[٥٦] التي كانت معروفةً على نطاقٍ واسعٍ في نجد[٥٧]. وأغلب مخطوطات كتب ابن تيمية محفوظة اليوم في مكتبات دمشق وإستانبول والقاهرة، فضلًا عن تلك الموجودة في أوروبا وأمريكا[٥٨]. ولم تتوفر هذه المصنفات في

---

(٥٥) العجمي، الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي، ص١٨٢؛ انظر أيضًا: ص٤٧-٩٨.

(٥٦) الاسم مشتقٌّ من قافية القصيدة التي جرت على حرف النون. والعنوان الحقيقي للقصيدة هو الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية. عن محتوياته، انظر:

Holtzman, "Insult, Fury, and Frustration."

(٥٧) انظر مقدمة المحققين لكتاب ابن القيم، الكافية الشافية، ج١، ص٢٦-٣٣.

(٥٨) انظر على سبيل المثال: مقتنيات مكتبة جامعة ليدن من مصنفات ابن تيمية الموصوفة في:

Witkam, Inventory of the Oriental Manuscripts, esp. vols. 1-3.

شبه الجزيرة العربية إلَّا في القرن العشرين، عندما نشط جامعو الكتب النادرة والجامعات الحكومية لاحقًا- في شراء نُسخٍ أقدم من كتابات ابن تيمية أو نسخ مخطوطات كتبه ورسائله[(٥٩)].

بدأت موجة المطبوعات لكتب ابن تيمية بنشر مجموعة مختارة من رسائله في عام ١٩٠٠م[(٦٠)]. وعلى مدى نصف القرن التالي، طُبع أكثر من ١٣٠ كتابًا لابن تيمية في مصر[(٦١)]. ومن أوائل كتبه الرئيسة التي يمكن رؤيتها مطبوعة بين عامي ١٩٠٣-١٩٠٥م عمل أصولي مهم متعدِّد الأجزاء هو كتاب منهاج السُّنة النبوية، طُبع على هوامشه قسمٌ من رسالته التي لا تقلُّ أهمية عن العلاقة بين العقل والنقل[(٦٢)]. وقبل جيلٍ، استطاع صِدِّيق حسن خان الحصول على الكتاب الأخير بأكمله، ولكن بحلول عام ١٩٠٣م لم يكن متاحًا سوى شذرة منه في القاهرة. ومع ذلك، أثبت النصُّ المنشور تأثيره. وظهر في سجالٍ عام ١٩٠٦م على صفحات مجلة المنار دار بين القاسمي وعبد العزيز السِّناني (المتوفى ١٩٣١ أو ١٩٣٢م)[(٦٣)] -الذي كان من تلاميذ محمود شكري الآلوسي والقاسمي- حول موقف المصلح المصري الراحل محمد عبده من العلاقة بين العقل والنقل[(٦٤)]. ويوضِّح إسهام القاسمي في النقاش -مثله في ذلك مثل مصنَّف نعمان الآلوسي- المُثل الفكرية التي رسمها المصلحون من أمثال ابن تيمية، وشدَّد القاسمي على ضرورة الحجاج المستند إلى المنطق، والتنقيب الدقيق في المواقف السابقة ومبرراتها، ورفض التقيُّد بسابقة المذاهب الفقهية.

---

(٥٩) نجد -على سبيل المثال- في الوقف الصغير الذي أنشأته فضيلة بنت سِنان أواخر القرن التاسع عشر ثلاثة كتب لابن القيم وأخرى لابن تيمية. انظر: آل الشيخ، **«المرأة الفاضلة فضيلة بنت سِنان»**.

(٦٠) **معراج الوصول، والحسبة في الإسلام، والواسطة.**

(٦١) سلامة، **معجم ما طُبع**، ص٣٥.

(٦٢) أطلق على تلك الشذرة عنوان **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**. ونُشر العمل الكامل في نهاية المطاف تحت العنوان المشهور الآن: **درء تعارض العقل والنقل**.

(٦٣) ابن بسام، **علماء نجد**، ج٣، ص٥٠٣-٥٠٤.

(٦٤) السناني والقاسمي، **«تعارض العقل والنقل»**، ص٦١٣.

وبالإضافة إلى تأثير فكر ابن تيمية نفسه، كان لنشر كتاباته آثار مضاعفة مهمَّة من خلال لفت الانتباه إلى عددٍ لا يُحصى من العلماء والكتب التي ذكرها في مصنفاته. فعلى سبيل المثال، وصف محمد محيي الدين عبد الحميد (١٩٠٠-١٩٧٣م) -وكان أحد أكثر المحققين الناشطين في تحقيق كتب التراث بين العقدين الثالث والسابع في القرن الماضي- قراءته لنشرة **منهاج السُّنة**، ودهشته من طائفة المؤلفين والآراء التي عالجها ابن تيمية. وأخذت إشارات ابن تيمية المتكررة لكتاب الأشعري (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) المسمَّى **مقالات الإسلاميين** بلبِّه، ومن ثَمَّ قرَّر تحقيق هذا الكتاب ونشره[٦٥].

وقد فتَّش القاسمي والآلوسي المكتبات التي تحتفظ بالمخطوطات بحثًا عن كتاباتٍ لابن تيمية بالإضافة إلى مصنفاتٍ أخرى مثيرة للفضول. وكانت المكتبة الظاهرية في دمشق -مسقط رأس القاسمي- أحد المواقع الرئيسة في إعادة اكتشاف مُصنَّفات ابن تيمية وابن القيم. وعلى الرغم من أن المكتبة الظاهرية كان قد مضى على إنشائها عقدان من الزمان، فإن البحث في مقتنياتها كان ما يزال يُسفر عن اكتشافات كبيرة وغير متوقَّعة في أوائل القرن العشرين. وكان أهم مصدر لهذه الاكتشافات مصنفًا بعنوان **الكواكب الدراري** لابن عروة الحنبلي (المتوفى ٨٣٧هـ/ ١٤٣٤م)[٦٦]. كان هذا الكتاب -في ظاهر الأمر- ترتيبًا **لمسند أحمد بن حنبل** (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) على غرار ترتيب البخاري -وكان الأخير معاصرًا لابن حنبل- **لصحيحه** الذي كان أكثر سهولةً في الاستخدام من **مُسند أحمد**. ومع ذلك، تألَّف كتاب ابن عروة من أكثر من ١٢٠ مجلدًا؛ أي أضعاف حجم الكتاب الذي ادَّعى أنه كان يُهذِّبه[٦٧]. ويكشف الفحص الدقيق عن

---

(٦٥) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج١، ص٣. ولم تزل طبعة هيلموت ريتر الصادرة عام ١٩٢٩-١٩٣٠م لهذا الكتاب هي أفضل نشراته. لكن أعمال محيي الدين عبد الحميد يسهُل الوصول إليها وبأسعار معقولة، ومن ثَمَّ فهي معروفة على نحو أفضل في العالم العربي. وعن عبد الحميد ونشاطه الهائل في التحقيق، انظر: الطناحي، **مدخل إلى تاريخ نشر التراث**، ص٧٠-٨٠.

(٦٦) عن ابن عروة، انظر: السخاوي، **الضوء اللامع**، ج٥، ص٢١٤-٢١٥.

(٦٧) ابن عروة، **الكواكب الدراري**. ومن الحظ أن معظم مخطوطات هذا الكتاب محفوظة في المكتبة الظاهرية.

أن ابن عروة قد ضمَّن كتابه أجزاء كبيرة من مصنفات أُخَر، بل كتبًا كاملة متعدِّدة الأجزاء في نص الكواكب. وعددٌ كبيرٌ من هذه المصنفات التي ضمَّنها ابن عروة كتابه كانت لابن تيمية وابن القيم. ولم تشِع عادة دمج المصنفات القديمة -ولا سيما الكلامية منها، التي كانت على وشك الانزواء في غياهب النسيان- بين الحنابلة -الذين انتمى إليهم ابن عروة- فحسب[٦٨]، بل يمكن ملاحظة تلك الظاهرة أيضًا بين العلماء الذين انتموا إلى التيارات الفكرية الأخرى، مثل الفقيه الشافعي السُّبكي (من أهل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) في طبقاته، والزبيدي المتصوف (من أهل القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي) في شرحه على كتاب الغزالي[٦٩].

وكان أحد المصنفات المهمَّة التي جرى إعادة بنائها جزئيًّا من خلال كتاب الكواكب الدراري لابن عروة شذرة كبيرة من تفنيد ابن تيمية لرأي فخر الدين الرازي (من أهل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، الذي يقضي بأهمية العقل في تفسير بعض الصفات الإلهية مجازيًّا على النحو الذي أورده كتابه أساس التقديس[٧٠]. وأبدى محمود شكري الآلوسي انبهاره بالكتاب. فقد عدَّ الآلوسي المنهج الذي اتبعه ابن تيمية في نقدِ النصِّ، والكيفية التي اقتفى بها خروج الرازي عن آراء الأئمَّة السابقين، بل عن العقيدة التي يزعم أنه من أتباعها -أعني المذهب الأشعري- نموذجًا للبحث النقدي. حتى إن محمد بهجة الأثري (١٩٠٤-١٩٩٦م) عندما أراد أن يتتلمذ على يد الآلوسي، وافق الأخير بشرطٍ واحدٍ، أن ينسخ الأثري بخطِّ يده تفنيدَ ابن تيمية كي يتعلَّم «أصول المعرفة والبحث

---

(٦٨) ومن الأمثلة البارزة على ذلك: كتاب الإبانة لابن بطة (المتوفى ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، الذي يحتوي على متون في علم الكلام تعود إلى القرنَين الثاني والثالث الهجريَّين/ الثامن والتاسع الميلاديَّين.

(٦٩) انظر على سبيل المثال: السبكي، طبقات الشافعية، ج٥، ص٢٠٩-٢١٨؛ الزبيدي، إتحاف السادة، ج٢، ص١٦، ٢٧٨، ج٤، ٥٣٧-٣٩.

(٧٠) بيان تلبيس الجهميَّة. عُثِر شذرات منه في المجلدات (٣٩، ٤٢، ٤٦، ٤٧) من الكواكب (المخطوطات المرقومة: ٥٦٧، ٥٧٠، ٥٧٢، في المكتبة الظاهرية)، وقد شكَّلت أساس نشرة [محمد] بن قاسم التي صدرت عام ١٩٧١م لهذا الكتاب. انظر: ج١، ص٣٩-٤٠.



شكل (٧-٣): غرفة القراءة بالمكتبة الظاهرية في عشرينيات القرن الماضي. المصدر: حسون، كتاب سوريا. تُنشر بإذنٍ من المجموعات الخاصة، مكتبة الفنون الجميلة، جامعة هارفارد.

وكيفية الجدل»[٧١]. ولسوء الحظ، لم يُدرِج صاحب **الكواكب الدراري** متن ابن تيمية كاملًا، ومن ثَمَّ لم يُطبَع الكتاب حتى عام ١٩٧١م. ثم اكتُشفت لاحقًا مخطوطة كاملة في ليدن من الكتاب، ونُشِرت نشرةً نقديةً في عام ٢٠٠٥م.

ثَمَّ متنٌ آخر اكتُشف في كتاب **الكواكب**، هو أقصر شرحَيْن لابن تيمية على مختصر الأصبهاني (المتوفى ٦٨٨/ ١٢٨٩م) في العقيدة[٧٢]. وقد كتب القاسمي إلى الآلوسي في يناير/ كانون الثاني من عام ١٩٠٩م ليسأله عن هذا الكتاب. وكان

---

(٧١) الأثري، **محمود شكري الآلوسي**، ص١٢٦؛ الأثري، **أعلام العراق**، ص١١٤. وتحتوي «مكتبة الأوقاف العامة» في بغداد على شذرة من هذا الكتاب نُسِخت عام ١٩٢٠م. وقد تكون هي نفسها نسخة محمد بهجة الأثري المشار إليها. ومع ذلك، يدَّعي محققو النشرة الصادرة عام ٢٠٠٥م أنها نُسخة انتُسِخت بخط محمد بهجة البيطار (١٨٩٤-١٩٧٦م). انظر: ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية** (نشرة الهنيدي وآخرين)، ج٩، ص٢٦-٢٨.

(٧٢) ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**.

القاسمي قد عرف هذا الكتاب من خلال نونيَّة ابن القيم في العقيدة، التي احتوت على أبياتٍ أوصى فيها ابن القيم ببعض كتب ابن تيمية لمحتواها وخصائصها[٧٣]، وكانت هذه المعلومات الببليوغرافية هي دافع القاسمي للبحث عن شروح ابن تيمية[٧٤]. وجاء رد الآلوسي على القاسمي بعد شهرين، مُعلِمًا القاسمي أن نسخةً من الشرح الأقصر موجودة في بغداد، أما الشرح المطوَّل فقد يكون في نجد[٧٥]. وفي الواقع، فإن مصدر نسخة بغداد كان عم محمود شكري، أعني نُعمان الآلوسي، الذي نسخ الكتاب بخطِّ يده في أثناء زيارته لإستانبول عام ١٨٨٥م[٧٦]. وفي غضون شهرٍ، كتَب القاسمي إلى الآلوسي مجدَّدًا، مُعلمًا إياه أنه اكتشف المتن في مخطوطة **الكواكب الدراري** في دمشق[٧٧]. وطلب القاسمي إلى تلميذه والناسخ المشهور حامد التقي (١٨٨٢-١٩٦٧م)[٧٨] أن ينسخ نُسختَيْن من هذه النسخة. أرسل إحداهما إلى جدة لمحمد نصيف -التاجر وعاشق الكتب المذكور آنفًا- أما الأخرى فقد أرسلها إلى القاهرة كي تُطبع هناك[٧٩].

ونشرت مطبعة كردستان ذلك الكتاب في العام نفسِه على أساس نُسختي دمشق وبغداد في **مجموع رسائل ابن تيمية**[٨٠]. كما تضمَّن المجموع ثلاثة مجلدات من فتاوى ابن تيمية وكتابَيْن من تأليفه، بما في ذلك نقده اللاذع لأثر الأفلاطونية المُحدَثة في أجيالٍ من العلماء المسلمين من أمثال ابن عربي[٨١]. ويبدو أن محمود شكري

---

(٧٣) انظر: ابن القيم، **الكافية الشافية**، الأبيات ٣٦٥٣-٣٦٦٦.

(٧٤) العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص٥٧.

(٧٥) العجمي، المصدر نفسه، ص٦١-٦٢.

(٧٦) على الأرجح، انتسخ نعمان الآلوسي نسخته عن مخطوطة محفوظة في مجموعة لاله لي (Laleli) (المكتبة السليمانية، رقم ٢٣٢٤)؛ انظر: مقدمة محقق **شرح الأصبهانية**، لابن تيمية، ص٩٢-٩٥.

(٧٧) العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص٦٧.

(٧٨) عن التقي، انظر: المرعشلي، **نثر الجواهر**، ص٣١٩.

(٧٩) وهما محفوظتان حاليًا في مكتبة محمد نصيف بجامعة الملك عبد العزيز بجدة ودار الكتب المصرية، على الترتيب.

(٨٠) ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**. وعن هذه النشرة، انظر: العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص١٦٨.

(٨١) ابن تيمية، **بغية المرتاد** (المعروف باسم «السبعينية»).

الآلوسي كان هو الذي أقنع فرج الله زكي الكُردي -مالك المطبعة البهائي- بقيمة هذا المشروع[٨٢]. وقُبيل هذا التاريخ، نُشر عددٌ كبيرٌ من مصنَّفات ابن تيمية الأخرى في القاهرة من قِبل ناشرَيْن من أكثر الناشرين تأثيرًا في حركة نشر كتب التراث، وكان كلاهما ينحدر من أصول سورية، وهما: محمد أمين الخانجي (انظر عنه الفصل السادس)[٨٣]، ومصطفى البابي الحلبي (لم أقف له على تاريخ وفاة)[٨٤].

وأخيرًا، كشف تنقيبُ القاسمي في المخطوطة الدمشقية من كتاب **الكواكب الدراري** عن كتابٍ آخر لابن تيمية، وهو كتاب لم يصلنا من خلال مصدرٍ آخر؛ وهو كتابه المسمَّى **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**. ويُعَدُّ هذا العمل حُجَّة ابن تيمية الكبرى ضد التوسل بغير الله، كالتوسُّل بالموتى من الأولياء بوصفهم وسطاء بين المؤمن وربه على سبيل المثال. ونسخ تلميذ القاسمي عبد الله الروَّاف (١٨٧٥-١٩٤٠م) هذا الكتابَ وأرسله إلى مصر، حيث حقَّق رشيد رضا النصَّ ثم أشرف على طباعته في مطبعة **المنار** عام ١٩٠٩م[٨٥].

ولعِب القاسمي دورًا مهمًّا في إعادة اكتشاف عددٍ كبيرٍ من الأعمال المهمَّة الأخرى لابن تيمية وأتباعه. ففي عام ١٩١١م، وجَد القاسمي -في أثناء فحصه للمكتبة الخاصة للعالم الدمشقي محمد جميل الشطِّي (١٨٨٢-١٩٥٩م)[٨٦]- كتابًا لابن تيمية، وهو كتابه المسمَّى **الرد على البكري**، وهاجم فيه ابن تيمية ممارسة التوسُّل بالأولياء (أو أي شخص آخر من دون الله) وسيلةً لاستجابة الدعاء. فكلَّف

---

(٨٢) العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص٤٨.

(٨٣) مؤَّل الخانجي نشرة عام ١٩٠٧م من كتاب **الإيمان** لابن تيمية. وعن الخانجي انظر: الطناحي، **مدخل إلى تاريخ نشر التراث**، ص٥٩-٦٢.

(٨٤) مؤَّل مصطفى البابي الحلبي مع أخويه طباعة **منهاج السُّنة** لابن تيمية بين عامي ١٩٠٤-١٩٠٥م. عن أسرة البابي الحلبي، انظر: الطناحي، **في اللغة والأدب**، ج١، ص٦٠-٦١.

(٨٥) العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص٥٦، ٦٨. نشأ الروَّاف في وسط الجزيرة العربية، لكنه سافر إلى دمشق للدراسة. انظر: ابن بسَّام، **علماء نجد**، ج٤، ص٢٧-٣١.

(٨٦) عن الشطي، انظر:

Weismann, *Taste of Modernity*, 232-33.

حامد التقي بنسخ الكتاب، وأخيرًا باعه لمحمد نصيف[87]. ومن كتابات القاسمي الأخرى في مكتبة الشطي مقدمته واسعة التأثير في أصول التفسير[88] لابن تيمية. وكان الشطي قد ابتاع الكتاب عام ١٨٩٦م من طاهر الجزائري، ثم صحّحه من نُسخةٍ ثانيةٍ وجدها الجزائري بعد سنواتٍ قليلة[89]. وذكر القاسمي -في رسالة منه إلى الآلوسي- أن رشيد رضا كان ينوي نشر هذا الكتاب، لكن يبدو أن خطط نشره لم توضع موضع التنفيذ قطّ؛ إذ لم يُطبع النص إلا في عام ١٩٣٦م في دمشق، وحقَّقه الشطي بنفسه[90]. وبعد عام من هذه الاكتشافات، أي في عام ١٩١٢م، زار القاسمي حلب وأمضى أربعة أيام يتفقد اثنتَيْن من مكتباتها الوقفية. واكتشف في مكتبة المدرسة العثمانية كتابًا في العقيدة لابن القيم[91]، كما اكتشف في مكتبة المدرسة الأحمدية كتاب **البداية والنهاية**، وهو تاريخٌ عالميٌّ من تصنيف ابن كثير، وكان تلميذًا لابن تيمية[92]. وستصبح كل هذه الاكتشافات أساس النسخة المنشورة من كتاب **البداية والنهاية**[93].

---

(٨٧) العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص١٦٢. وهذه النسخة الآن جزء من مجموعة محمد نصيف بجامعة الملك عبد العزيز بجدة. ونُشرت بالفعل نسخة مختصرة من رد ابن تيمية على البكري بعنوان **الاستغاثة** في **مجموعة الرسائل الكبرى** الصادرة عام ١٩٠٦م. وطُبعت نسخة أطول على نحو منفصل على أساس مخطوطة التقي بعنوان **تلخيص كتاب الاستغاثة**، على نفقة الملك عبد العزيز آل سعود.

(٨٨) كان معظم النص قد ظهر بالفعل في نسخة مطبوعة في كتاب مرتضى الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين**، الذي نسخ النص بأكمله تقريبًا. عن المقدمة، انظر:
"Ibn Taymiyyah and the Rise of Radical Hermeneutics."

(٨٩) انظر مقدمة محقق **مقدمة في أصول التفسير** لابن تيمية (نشرة زرزور)، ص٢٣-٢٧.

(٩٠) ادعى محمد يسري سلامة أن رضا نشر العمل في عام ١٩٣٠م، إلا أنني لم أجد دليلًا على صحّة دعواه. انظر: سلامة، **معجم ما طُبع**، ص١٧٨-١٧٩.

(٩١) هذه المخطوطة من كتاب ابن القيم **الصواعق المرسلة** محفوظة اليوم في مكتبة الأوقاف في حلب. وأرسلت نسخة منها إلى الآلوسي، وهي الآن جزء من مجموعة الآلوسي في مكتبة المتحف العراقي. انظر الطبعة المنشورة من كتاب ابن القيم المسمَّى **الصواعق المرسلة**، ص١٢٩-١٣١.

(٩٢) العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص٢٠٦. مخطوطة كتاب **البداية والنهاية** لابن كثير التي كانت من مقتنيات المكتبة الأحمدية موجودة اليوم في مكتبة الأسد (الظاهرية سابقًا).

(٩٣) نُشر اختصار محمد بن الموصلي لكتاب **الصواعق المرسلة** لابن القيم المسمَّى مختصر =

وكما ذكرنا آنفًا، فقد كان اهتمام الإصلاحيين -من أمثال القاسمي والآلوسي- بابن تيمية وتلامذته اهتمامًا منهجيًا وجوهريًا. فقد رأوا في كتاباته نماذجَ للمشاركة النقدية والتحليل، لكنهم سخَّروا أيضًا محتوى أعماله في خدمة برامجهم الإصلاحية. ومن الأمثلة على ذلك قضية الطلاق، حيث وجد القاسمي كتابًا فريدًا لابن القيم بعنوان **إغاثة اللهفان**، في مكتبة جدّه الخاصّة[٩٤]. وكان ابن تيمية وابن القيم مهتمَّيْن بالعواقب الاجتماعية السَّلبية المترتِّبة على طلاق الرجال زوجاتهم طلاقًا غير رجعيٍّ من خلال يمين الطلاق الثلاث. وكان الفقهاء يُجمِعون على أن مثل هذا اليمين منعقدٌ وآثاره نافذة -في عصر ابن تيمية كما في عصر القاسمي- بدلًا من كونه طلقة واحدة رجعيَّة يمكن للأزواج بعدها إعادة النظر في مسألة الطلاق وعاقبته ريثما تنتهي عدَّة المطلقة، ومن ثَمَّ يسعهم تجنُّب الآثار السلبية لأيمان الطلاق في سَورة الغضب، أو النتائج المترتبة على الحنث بيمين الطلاق الثلاث، وما يترتب على ذلك من إمهالِ الزوج بعض الوقت للعودة إلى صوابه أو لتغيير رأيه[٩٥]. وقال ابن القيم في الكتاب الذي اكتشفه القاسمي: إن الطلاق في سورة الغضب لا يقع. ونسخ القاسمي النصَّ، وصحَّح النسخة التي انتسخها بنفسه، ثم أرسلها إلى مصر، حيث نشرتها مطبعة **المنار**[٩٦]. وتبنَّى المصلحون المسلمون حِجاج ابن تيمية واستخدموه لتحدي قانون الطلاق السائد بوصفه رأيًا شرعيًا لم ينعقد عليه إجماع الفقهاء، كما أن له آثارًا ضارة على الصعيد الاجتماعي[٩٧]. وهكذا وفي رسالة كتبها قبل وقتٍ قصيرٍ من نشر **إغاثة اللهفان**، كتب القاسمي قائلًا:

= **الصواعق المرسلة** عام ١٩٢٩م، وظهر النص الأصلي في عام ١٩٨٧م. ونُشِر كتاب **البداية والنهاية** لابن كثير للمرة الأولى استنادًا إلى مخطوطة حلب المكوَّنة من تسعة مجلدات في عام ١٩٢٣م. وفيما يتعلَّق باكتشافات المخطوطات الأخرى من هذا الكتاب لاحقًا، انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١، ص٤٦-٧٤.

(٩٤) ابن القيم، **إغاثة اللهفان**. وانظر أيضًا: العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص٧٥.

(٩٥) انظر:

Rapoport, "Ibn Taymiyya on Divorce Oaths."

(٩٦) العجمي، **الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي**، ص٧٦، ٩٤.

(٩٧) انظر على سبيل المثال: أحمد شاكر، **نظام الطلاق في الإسلام**.

«تناولت أمس أوراق الملزمة الأولى من إغاثة اللهفان، وقد سُرِرنا بالبِشارة بطبعها، لما أنها أنجح ما أُلِّف للإصلاح في الزوجية والعائلات، وتحقيق أيمان الطلاقات، فإن سعادة الأمة في زيجتها هو معرفة الحالة التي تنحلُّ بها العصمة قطعًا بلا خلاف، والحالة التي لا أثر لها في حلِّ عصمة الزوجية»(٩٨).

ومن ثَمَّ فإن علم القاسمي واهتمامه بكتب التراث لم يكن مجرَّد شكلٍ من أشكال البرج العاجي لنقد النص، بل كان يخدم هدفه الأوسع المتمثِّل في الإسهام في إصلاح الحياة الجماعية. وظل إصلاح قانون الطلاق نقطة خلاف بين الأجيال التالية، فأدلى المفكرون -على اختلاف مشاربهم- كلٌّ بدلوه، معتمدًا على مجموعة من كتب التراث لدعم وجهة نظره بإزاء حِجاج غيره(٩٩).

وتشي خطابات القاسمي بإلحاح صاحبِها على الإمكانات التحويلية لتقنية الطباعة، والتركيز عليها دعمًا للنضال في سبيل الإصلاح، على نحوٍ واضح. ففي رسالة منه إلى الآلوسي، قال القاسمي:

«ولله ما جنَت علينا القرون الأخيرة حتى أفقرت ديارنا من المصنفات النافعة وأبقت لنا الحشْوَ والحشْويَّات»(١٠٠).

وكتب إلى نصيفٍ قائلًا:

«ثم أرى أن نسعى بطبع شيء من رسائله عندنا في الشام؛ لأن المطابع الآن كثرت فيها والحمد لله. والقصد الإسراع والسِّباق إلى هذه الخيرات، وإن يكن بعض المطابع في مصر تعتمدون عليها في ذلك؛ لنرى تلك الدُّرر انتشرت سريعًا».

---

(٩٨) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره، ص٦٠٧.

(99) Shaham, "Judicial Divorce."

(١٠٠) العجمي، الرسائل المتبادلة بيني القاسمي والآلوسي، ص٨٦.

بما في ذلك تلك المطابع الموجودة في دمشق تحديدًا، حيث بدأت المطابع تكثُر هناك أيضًا[١٠١]. وبحسب القاسمي، فإن طباعة الكتب مثّلت أفضل طريقة لإصلاح المجتمع، يتجلّى ذلك في قوله:

«وإن كتابًا واحدًا تتناوله الأيدي -على طبقاتها- خيرٌ من مئة داعٍ وخطيبٍ؛ لأنَّ الكتاب يبقى أثره ويأخذه الموافق والمخالف. وأعرفُ أن كثيرًا من الجامدين اهتدوا بواسطة ما طبعناه ونشرناه»[١٠٢].

وفي حين أن كثيرًا من مراسلاته مع الآلوسي كانت متعلقةً بنصوص إصلاحيَّة مهمَّة استهدفت جمهورًا من العلماء، فقد سعى القاسمي أيضًا إلى نشر نصوصٍ من التراث مناسبة للطلاب الصغار والاستخدام المدرسي عمومًا. ففي عام ١٩٠٨م، كتب إلى الآلوسي عن هذا المسعى، رابطًا إياه صراحةً ببرنامجه الإصلاحي الشامل:

«فإن هذه الخدمة اضطر إليها هذا العصر لكثرة المدارس المَنْوِي إنشاؤها، والمأخوذ في ترقيها. ولا قيام لها إلَّا بمثل ذلك. وكنتُ مما رأيته مهمًّا كتاب **لُقطَة العَجْلان** للزركشي لاشتماله على أربعة فنون [يعني: الفلسفة والمنطق والكلام وأصول الفقه] فشرحته على الأسلوب العصري، وطبَعه لنا أحد الإخوان في الإسكندرية. ومتى وصلت نُسخُه نقدِّم للسيادة منه عِدة إن شاء الله. والقصد أن الواجب الآن الافتكار فيما ينهض الأمة من كلٍّ بحسبِه. وإذا فات أمثالنا الإصلاح السياسي فلا أقل من الإصلاح العِلمي»[١٠٣].

وقد خلق افتتاح مدارس الدولة الحديثة في القرن التاسع عشر انفتاحًا ثقافيًا، سعى القاسمي إلى استغلاله. ففي سياق المدارس التقليدية في العصر الحديث، لم يكن ثَمَّ مكان لإعادة اكتشاف كتب التراث المنسيَّة. وأُصلِح المنهج إلى حدٍّ كبير،

---

(١٠١) العجمي، المصدر نفسه، ص٧١.

(١٠٢) العجمي، المصدر نفسه، ص٧١.

(١٠٣) العجمي، الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي، ص٧٨-٧٩. وكان القاسمي قد طبع لقطة العجلان للزركشي في الإسكندرية عام ١٩٠٨م.

بيد أنه لم يستوعب المصنَّفات من خارج التقليد التي افتقرت إلى سلسلة الرواة والإجازات المتصلة إلى مؤلف الكتاب، على النحو الذي وجده محمد عبده عندما حاول إدخال مقدمة ابن خلدون في مناهج الأزهر، فردَّ عليه شيخ الأزهر قائلًا: إن العادةَ لم تجرِ بذلك[(١٠٤)]. ومع ذلك، فإن المدارس الحديثة لم تكن مقيدةً بالإجازات والرواية المتصلة، ومن ثَمَّ كان يمكن إدخال المواد الجديدة إلى مناهجها بسهولة أكبر.

لقد دوَّن النصوص -التي اختارها القاسمي وطبعها للاستخدام المدرسي- مؤلفون قُدامى مثل ابن حزم والسيوطي[(١٠٥)]. وعلى النقيض من المطبوعات المبكِّرة للمتون التي كانت تُدرَّس في المدارس التقليدية في العصر الحديث (التي ناقشناها آنفًا في الفصل الثالث)، فقد اختيرت هذه النصوص لا لمحتواها فحسب، بل بسبب وضوحِها أيضًا، كما أنها كانت تنتمي إلى مجموعة متنوِّعة من المدارس الفكرية التي مثَّلتها، بما في ذلك بعض المذاهب التي درَست[(١٠٦)]. فتجنَّب القاسمي أيَّ نصوص مكتوبة في صيغة المنظومة[(١٠٧)] (وهو أسلوب حديث جعل الكتابات أكثر صعوبةً في الفهم) كافةً، وقام بتأليف كتاباته -مثله في ذلك مثل عبده من قبله- بأسلوبٍ نثريٍّ «معاصر»، تناقض تناقضًا شديدًا مع الشُّروح اللُّغوية والمدرسية المميزة للتقليد في العصر الحديث. وجاءت شروحه على النصوص الأساسية سلسةً في اللغة، وركَّزت على النقاط الجوهرية الواردة في تلك المتون.

دحض الاعتقاد في الأولياء

تمثَّل الهدف الرئيس الثاني للمصلحين المسلمين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين -بعيدًا عن الآفاق النصيَّة المحدودة للدراسات الإسلامية في

(١٠٤) رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ص٤٢٦. وانظر أيضًا الفصل السادس.
(١٠٥) انظر: مجموع رسائل في أصول التفسير وأصول الفقه، نُشرت للمرة الأولى في عام ١٩١٣م.
(١٠٦) تضمُّ المجموعة أيضًا نصًا للعالم الظاهري الأندلسي ابن حزم.
(١٠٧) العجمي، الرسائل المتبادلة بين القاسمي والآلوسي، ص٧٨.

العصر الحديث- في دحض الاعتقاد في الأولياء وطقوس تقديسهم. وعلى الرغم من أن ردود الأفعال تجاه الأولياء وعادات زيارة أضرحتهم يمكن إرجاعها إلى حقبةٍ مبكرةٍ من تاريخ الإسلام، فإن التبجيل المؤسّسي للأولياء -سواء كانوا أحياءً أم أمواتًا- وزيارات الأضرحة والمقامات، أضحت جزءًا رئيسًا من الحياة الدينية في الإسلام في العصر الحديث. واحتوت زيارة قبور الأولياء على طقوس دينية مُتقنة، فكان المتبركون بالزيارة يطوفون حول الضريح على غرار الطواف حول الكعبة في مكة أثناء الحج، ويتوسّلون خلال طوافهم إلى الوليّ المتوفَّى ليشفع لهم عند الله فيستجيب دعاءهم(١٠٨)، كما كانوا يجلبون الأُضحياتِ إلى المقام ويضحون بها باسم الولي(١٠٩).

لم يكن تقديس الأولياء متعلقًا بسلطة الأموات فحسب، بل كان يخدم المصالح الاقتصادية للأحياء؛ إذ تنافست الطُّرق الصوفية -التي كان يرأسها شيوخ تلك الطرق بالوراثة- على السيطرة على الأضرحة المربحة وأوقافها وصناديق النذور بها(١١٠). وكانت هذه الطرق فاعلةً مجتمعيًّا ومؤثرةً وسياسيًّا، وكانت قوتها متجذرة في وضعها الأولياء بوصفهم وسطاء بين البشر والله. وتوضّح قصةٌ تربويةٌ رواها عبد الغني النابلسي -وكان أحد أئمَّة المتصوفة في العصر الحديث- قوة هذا الدور الوسيط الذي اضطلع به الأولياء:

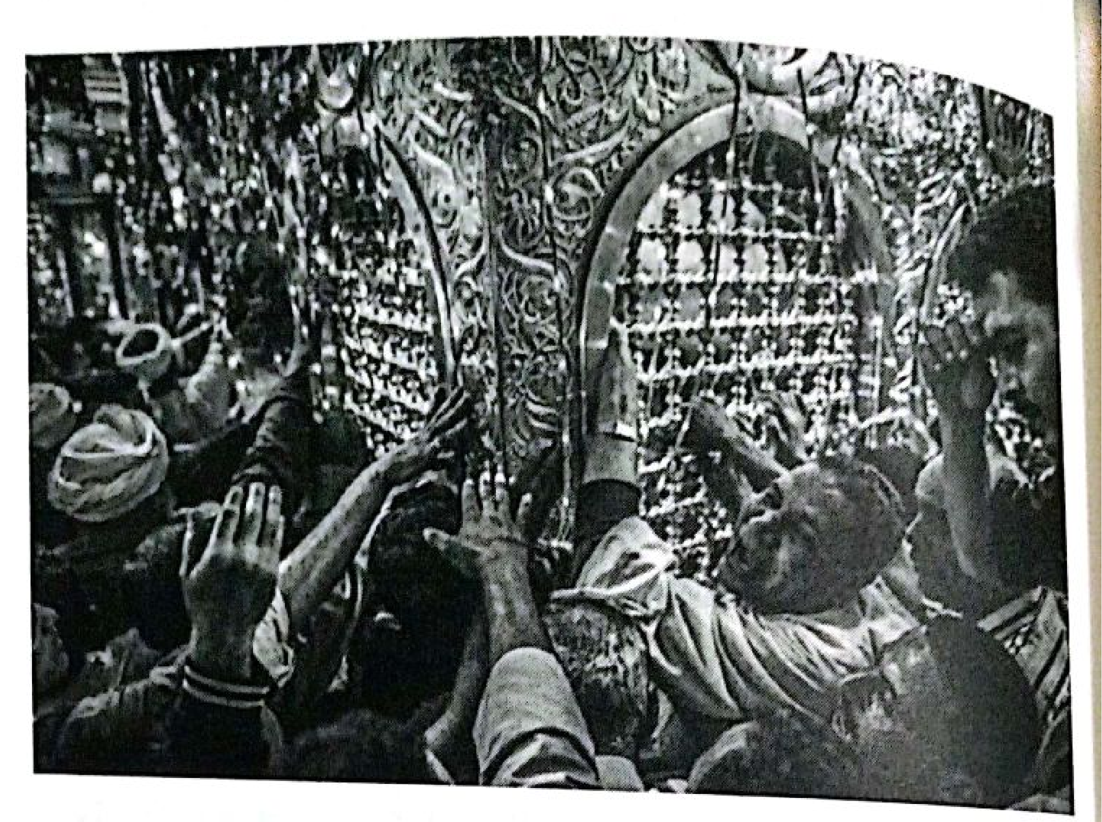
> «وكذلك وقع للسيد محمد الحنفي الشاذلي أنه كان يهدي من مصر إلى الروضة ماشيًا على الماء هو وجماعته، فكان يقول لهم قولوا: يا حنفي، وامشوا خلفي، وإياكم أن تقولوا: يا الله تغرقوا!

---

(١٠٨) انظر على سبيل المثال: عويس، **رسائل إلى الإمام الشافعي**؛ نعمان الآلوسي، **جلاء العينين** (نشرة آل زهوي)، ص٥١٠.

(١٠٩) انظر السيرة الذاتية لصحفي مصري وصف الأضاحي عند ضريح السيد البدوي في طنطا في: الجداوي، **كنت قبوريًا**، ص١٦-١٧. وانظر أيضًا: الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج٢، ص٢٤٩. وعن الدفاع عن هذه المعتقدات وغيرها من ممارسات الصوفية -التي ندّد بها الإصلاحيون- انظر: الدّيرشَوي، **ردود على شبهات السلفية**.

(١١٠) الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج٣، ص٤٢٥-٢٦.



شكل (٧-٤): مُصلون في ضريح السيدة زينب في القاهرة، ٢٠١٤م. من تصوير مصعب الشامي. تُنشر بإذنٍ من مصعب الشامي.

فخالفهم شخصٌ منهم وقال: يا الله. فزلقت رجله فنزل إلى لحيته في الماء. فالتفت إليه الشيخ وقال له: يا ولدي، إنك لا تعرف الله تعالى حتى تمشي باسمه على الماء، فاصبِر حتى أعرِّفك بعظمة الله ثم أُسقِط الوسائط»[١١١].

وكان تأثير تقديس الصوفية للأولياء بسبب تنامي سلطة «الكشف» والمعرفة اللدُنية الباطنية عند المتصوفة في العصر الحديث (على النحو الذي وصفناه في الفصل الثاني). وخصَّص نعمان الآلوسي جزءًا مطولًا من كتابه عن ابن تيمية لمناقشة مسألة زيارة الأضرحة[١١٢]، واقتبس عن والده محمود شهاب الدين قوله في هذه الممارسة وتبريرها الباطني:

(١١١) النابلسي، كشف النور، ص٢١.

(١١٢) نعمان الآلوسي، جلاء العينين (نشرة آل زهوي)، ص٤٢٣-٥١٣.

«ورأيتُ كثيرًا منهم يسجد على أعتاب حجر قبور الأولياء. ومنهم من يُثبِت التصرف لهم جميعًا في قبورهم؛ لكنهم متفاوتون فيه حسب تفاوت مراتبهم. والعلماء منهم يحصرون التصرف في القبور في أربعة أو خمسة، وإذا طولبوا بالدليل قالوا: ثبَتَ ذلك بالكشف. قاتلهم الله تعالى ما أجهَلهم وأكثر افترائهم. ومنهم من يزعم أنهم يخرجون من القبور ويتشكّلون بأشكال مختلفة ... وكل ذلك باطلٌ لا أصلَ له في الكتاب والسُّنة وكلام سلف الأُمَّة. وقد أفسد هؤلاء على الناس دينهم وصاروا ضحكةً لأهل الأديان المنسوخة في اليهود والنصارى، وكذا لأهل النِّحل والدَّهرية، نسأل الله تعالى العفو والعافية»[١١٣].

ولم تكن العلاقة بين كراماتِ الأولياء الموتى والكشف مجرَّد اعتقادات شائعة فحسب، بل نُظِّرَت وجرى تأييدها صراحةً من قِبل المؤلفين من المتصوفة المُحدَثين[١١٤]. وشاعَت بين الناس الادعاءات القائلة: إن الله قد فوَّض ملكَه وخلقَه إلى أوليائه، الذين يسعُهم أن يؤثروا -من ثَمَّ- في أي شيء من الحياة والموت إلى المناخ والطقس والحروب[١١٥]. حتى إن عبد الوهاب الشعراني (الذي عرضنا له في **الفصل الثاني**) احتفى بقوة الولاية من خلال سرد قصة شيخ صوفي يدعى يوسف الكوراني، الذي ما إن خرج من خلوته -وكان مشحونًا بالطاقة الروحية- حتى حوَّل كلبًا إلى وليٍّ بمجرَّد أن نظر إليه. ونتيجة لذلك:

---

(١١٣) نعمان الآلوسي، **جلاء العينين** (نشرة آل زهوي)، ص٤٧٨، نقلًا عن: محمود شهاب الدين الآلوسي، **روح المعاني** (نشرة ١٩٢٦م)، ج١٧، ص٢١٣.

(١١٤) انظر على سبيل المثال: القاوقجي، **هذه استغاثة**؛ النبهاني، **شواهد الحق**. وعن مناقشة هذه الادعاءات، انظر: محمود شكري الآلوسي، **تاريخ نجد**، ص١٠٢.

(١١٥) عن مجموعة من هذه الادعاءات، انظر العمل الجدلي: محمد لوح، **تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي**، ج١، ص١٣٤-١٧٢.

«صار الناس يهرعون إليه [أي الكلب!] في قضاء حوائجهم. فلمَّا مرِض ذلك الكلب، اجتمع حوله الكلاب يبكون ويُظهرون الحزن عليه. فلمَّا مات أظهروا البكاء والويل. وألهم الله تعالى بعض الناس فدفنوه فكانت الكلاب تزور قبره!»[116].

نُشِر الكتاب الذي احتوى على هذه الرواية عام ١٨٨٢م؛ وبحلول أوائل القرن الحادي والعشرين، أصبحت تلك الرواية محرجةً للغاية، حتى إن القائمين على نشرةٍ جديدةٍ من هذا الكتاب رأوا حذفها بالكُلِّيَّة[117]. ويبدو أن حرجًا مشابهًا كمن خلف قلق محمود الآلوسي، في نهاية المقطع المقتبس من قولِه آنفًا؛ فقد كان يحمل همًّا لسخرية غير المسلمين من المسلمين. وربما كان قوله مجرد أسلوبٍ خطابيٍّ، إلا أنه قد يعكس أيضًا الوعي بنظرة الغرب إلى المسلمين في زمن الاجتياح الأوروبي لبلاد المسلمين.

لم يكن رفض الإصلاحيين لقدرة الأولياء ودورهم في المجتمع مجرَّد علامة من علامات التزمُّت، بل كان متجذرًا في القلق والانزعاج بشأن التأثير الصوفي الباطني -المُقيِّد للفكر- في المجتمع. فقد انطوت الولاية عند الصوفية -في عيون الإصلاحيين- على إساءة استخدام السلطة على العوام الجهال، حيث سعى الصوفية للسيطرة على حياتهم من خلال ترسيخ إيمانهم بالخرافات التي تضمَّنها تقديس الأولياء في طياتِه، وأدى ذلك إلى تشويه العقيدة الإسلامية كي تستوعب المظهر النمطي للكشف والكرامات عند المتصوفة.

وشاع انتقاد تقديس الأولياء في روايات السِّيَر الذاتية للكتَّاب العرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، الذين أدانوا بالمثل تلك الممارسات الصوفية المنتشرة التي رأوا أن العقل يمجُّها، وأنها محض خرافات وبدع وخداع. فقد وصف طه حسين -على سبيل المثال- في سيرته الذاتية زيارات شيخ طريقة

(116) الشعراني، الطبقات الكبرى (نشرة العجماوي)، ج٢، ص٩١-٩١.
(117) قارن الشعراني، الطبقات الكبرى (نشرة السايح ووهبة)، ج٢، ص١٣٢-١٣٤.

صوفيـة إلـى منـزل أسـرته، مُستنكرًا ذلـك التفانـي المحمـوم لمُريدي الشيخ في خدمتِه، حتى إنهم تنازعوا فيما بينهم على حق شرب الماء الذي توضَّأ به شيخهم. وكانـوا يأخـذون تمتماته غير المفهومة على أنها حِكَمٌ عظيمـةٌ، كما لحظ بازدراء الشـراهة والجشـع المادي للشيخ ومريديه في اسـتغلال مُضيِّفيهـم[118]. وكانت المكانة الاجتماعية للأولياء وقبولهم قويًّا إلى حدِّ أن «الرجل المعتوه» الذي ذكَره سيد قطـب مـن قريته كان أهل القريـة يعدّونه من أهل الله، علـى الرغم من أنه كان يركـضُ عاريًـا، وجسـده ملطـخٌ بأصنـاف القـاذورات، كمـا كان معتـادًا مهاجمة الأطفال. وروى قطب كيف أصابته الحيرة في طفولته عندما لحظ كيف كان الكبار مـن حولـه يتجاهلون -متعمدين- سـلوك هـذا المعتوه، بدعوى أنـه يتصرَّف على الفطـرة، ومـن ثَـمَّ كان له حـق تجـاوز المعايير المطبقـة على السـلوك الاجتماعي الاعتيادي[119].

أمـا تجربـة رشـيد رضـا التكوينية مـع التصـوف، فكانت تجربـةً تحـرَّر فيها من الأوهام. فقد تصادف أن حضر احتفالًا للطريقة المولوية الصوفية في مسـقط رأسـه بطرابلـس، حيـث كان الشـباب يـدورون في ثيـاب مروحيَّـة فضفاضة، علـى أنغام الموسـيقى، فلمَّـا وصلـوا إلى حدِّ النشـوة خرُّوا سـاجدين أمام شـيخهم الصوفي. وقـصَّ رضـا فـي روايتـه أنه كان قـد انتهى لتـوه من قـراءة الفصل المتعلِّـق بواجب المسـلم فـي النهي عن المنكر في كتاب **إحيـاء علوم الدين** للغزالي، فلمَّا وجد هذه الطقوس ممزوجة باللهو، والسجود لغير الله، لم يُطِق السكوت. فوقف وخطب في الناس قائلًا:

> «أيها الناس، إن هذا مُنكرٌ لا يجوز النظر إليه ولا السـكوت عليه؛ لأنـه إقـرار لـه، وإنه يصـدق على مُقترفيـه قـول الله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمۡ لَعِبٗا وَلَهۡوٗا ﴾ [الأنعـام: ٧٠]. وإنني قـد أديـت الواجـب عليَّ فاخرجوا رحمكم الله».

(١١٨) طه حسين، **الأيام** ١: ٨١ (الفصل الخامس عشر).
(١١٩) سيد قطب، **طفل من القرية**، ص٨-١٥.

ولكن عندما التقى رضا بشيخه لاحقًا، نصحه الأخير بألّا يتعرَّض للمتصوفة مجددًا؛ إذ لا يصدق في جنبِهم ما يصدق في جنبِ العوام. فلمَّا سأله رضا عمَّا إذا كان المتصوفة يخضعون لأحكام أخرى غير أحكام الإسلام التي يخضع لها غيرهم من سَواد الناس، أجابه شيخه: بلى هم سواء في ذلك، بيد أن لأهل الطريق أهدافهم الروحية، وهي أسمى من تلك التي للعوام، الذين يستمعون للموسيقى لمجرَّد التسلية واللهو. فاعترض رضا على طقوس العبادات المبتدعة التي طوَّرها المتصوفة، مثل طقوس الدراويش، وردَّ على شيخه قائلًا: إنها في الواقع أسوأ بكثير من جلوس العوام على المقاهي واستماعهم إلى الموسيقى للترفيه؛ ذلك أن المتصوفة عدُّوا هذه الأشكال من العبادة أقوى وأعمق من العبادات التي أمر بها النبي [ﷺ] نفسه. فما كان من شيخه إلا أن كرَّر نصيحته لتلميذه بالامتناع عن التعرُّض للمتصوفة(١٢٠).

إن حقيقة أن التصوف الشعبي والاعتقاد في الأولياء والكرامات قد لعب دورًا مُهمًّا في التكوين الفكري للشباب المتعلم زادت من قلق الإصلاحيين. يخبرنا بذلك طه حسين قائلًا:

«إنما كانت تقع في أيديهم كتبُ السِّحر، ومناقب الصالحين، وكرامات الأولياء، فيقرؤون ويتأثرون، ثم لا يلبثون أن يتجاوزوا القراءة والإعجاب إلى الاقتداء والتجربة. وإذا هم يسلكون مناهج الصوفية، ويأتون ما يأتيه السَّحَرة من ضروبِ الفنِّ، وكثيرًا ما يختلط في عقولهم السِّحر والتصوف فيصبح كلاهما شيئًا واحدًا غايته تيسير الحياة والتقرُّب إلى الله»(١٢١).

---

(١٢٠) رضا، المنار والأزهر، ص١٧٢-٧٣. انظر أيضًا:
Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 225-26, 232.

(١٢١) طه حسين، الأيام ١: ٨٣ (الفصل الخامس عشر).
قلت: كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب الفصل السادس عشر. (المترجم)

وشكَّل استمرار انتشار ممارسات التصوف الشعبي ومُعتقداته تحديًا، ولا سيما للطلاب الذين كانوا يدرسون في المدارس الحديثة، حيث تعرَّضوا للمفاهيم العلمية للعالم. وأدى الفِصام الذي عاناه أكثر هؤلاء الطلاب إلى اغترابٍ ثقافيٍّ، حيث تعرضوا للممارسات الدينية الشعبية، وهي أكثر مظاهر الإسلام وضوحًا آنذاك، بالقدر نفسِه الذي تعرضوا فيه للعقلانية العلمية المرتبطة بالغرب غير المسلم في آنٍ معًا. وتجلت أزمة الهوية التي تلت ذلك -على سبيل المثال- في سيرة أحمد تيمور، الذي ذكرنا روايته عن تعليمه في **الفصل الرابع**. وسعى تيمور إلى علماء الأزهر علَّهم يهدؤون من روع شكوكه الدينية المتزايدة. ولكن الذي أثار استياءه أن هؤلاء العلماء أظهروا التمسُّك بـ«الخرافات»، فزاده ذلك انزعاجًا على انزعاجه من ممارسات العوام. ولا عجب في ذلك، في ضوء تأثير الأفكار الصوفية الباطنية في العلوم في العصر الحديث. وأخيرًا زالت شكوك تيمور في نهاية المطاف على يد أستاذه المتمرد حسن الطويل، الذي عرَّف تلميذَه بكتب التراث. وكانت هذه الكتب خاليةً من نظريات الكشف والمعرفة اللدنية الباطنية التي حالت دون الانخراط النقدي، كما خلت من الروح المدرسية التي حصرت كل سؤال في مجرَّد حفنة من الإجابات المحتملة عليها، ويشمل كل منها تفاصيل إضافية لا حدَّ لها. وكانت حقيقة أن هذه الأعمال قد نُسِيت إلى حدٍّ كبيرٍ تعني أنها لم تكن مثقلة بالأغلال الخانقة للتقليد التأويلي المتأخِّر. ومن ثَمَّ كان يمكن اكتشافها وقراءتها من جديد، مع وضع تحديات العصر في اعتبار قارئها والمتعاطي معها.

هنا تطابقت الأهداف المنهجية والموضوعية للإصلاحيين مجددًا؛ فقد فتحت إعادة اكتشاف الأدبيات التراثية الحدودَ الضيقة للدراسات في العصر الحديث، وضخَّت نَفَسًا من الهواء النقيّ في ممارساتها الأدبية المتحجرة، وحملت أيضًا الحِجاج والمواقف التي كان يمكن تسخيرها للتصدي لما رآه الإصلاحيون أعظم مشاكل الفكر في العصر الحديث. ولهذا السبب أظهر أُناسٌ مثل القاسمي والآلوسي حماسةً كبيرةً لاكتشاف أعمال مثل **الرد على البكري** لابن تيمية و**قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، التي انتقدت بشدَّة -لم تخلُ من فصاحةٍ- ظاهرة تقديس الأولياء، وكشفت النقاب -فوق ذلك- عن الأصول العريقة والغنيَّة لمثل هذا النقد.

وعبَّرت شخصيات إصلاحية -من خلفيات مُتباينة في الرؤى ووجهات النظر- عن رفضها الأفكار والممارسات الصوفية الباطنية على نطاقٍ واسع، ومن بينهم بعض الذين استمروا في المطالبة بالهوية الصوفية في أثناء انتقاد بعض ممارسات الصوفية، أسوةً بما فعله ابن الجوزي فيما مضى. وبالإضافة إلى من تناولناهم آنفًا بالفعل، اشتملت قائمة نُقَّاد الصوفية في القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر على: الشوكاني في اليمن[١٢٢]، وشاه ولي الله، ثم حركات أهل الحديث والديوبندية في الهند بأخرة[١٢٣]، ومحمد بن عبد الوهاب في وسط الجزيرة العربية[١٢٤]. وفي حين أن معظم الإصلاحيين وصفوا ممارسات الصوفية بأنها غير إسلامية وجادلوا بأنها أضرَّت بالتوحيد في قلب الإسلام، فقد عدَّ ابن عبد الوهاب الممارسين لها كفارًا صريحين في الكفر، وتحالف مع آل محمد بن سعود (المتوفى ١٧٦٥م)، فأعلن الحرب عليهم، سواء في مصنَّفاته أو على الأرض[١٢٥]. وعلى هذا النحو انفصل ابن عبد الوهاب عن الإصلاحيين المعاصرين؛ لأنهم نظروا إليه على أنه كفَّر إخوانهم المسلمين، وأباح دماءهم. فانتقدوا أفعاله على الرغم من أنه كان يشاركهم في النقد الأساسي للممارسات الصوفية[١٢٦]. وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن ابن عبد الوهاب وأتباعه استندوا إلى هجمات ابن تيمية على

---

(١٢٢) انظر: الصنعاني، **الإنصاف**، ص٦٠، ٧٠؛ الشوكاني، **قطر الولي**، ص٤٤٦-٤٤٩.

(١٢٣) ولي الله، **حجة الله البالغة**، ج٢، ص٥٠-٥٩. وعن موقف خليفته شاه عبد العزيز، انظر:

Preckel, "Islamische Bildungsnetzwerke," 101-2;

وعن أهل الحديث، انظر المرجع نفسه، ص٤٣٤-٣٨. عن الديوبنديين، انظر:

Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 182.

(١٢٤) انظر:

Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, 83-85.

(١٢٥) ابن غنام، **تاريخ نجد**، ص٤٩-٧٨، ص٢٢٦-٢٤٢.

(١٢٦) انظر: ابن حميد، **السحب الوابلة**، ج٣، ص٩٧٣، عن نقد ابن عبد الوهاب لابن فيروز (١٧٢٩ أو ١٧٣٠-١٨٠١ أو ١٨٠٢م). وعن شيخه محمد بن سليمان الكردي، انظر: دحلان، **الدرر السنية**، ص٤٧. وعن الشوكاني، انظر:

Haykel, Revival and Reform, 129.

التدين الشعبي (الأمر الذي تسبّب في الصورة الذهنية للمُحدَثين عن ابن تيمية بوصفه مُتعصبًا محافظًا)[١٢٧]، فقد كان استشهادهم بآرائه مجرَّدًا تمامًا من استدلالات ابن تيمية المرتبطة بالعقيدة والفلسفة والتصوف[١٢٨].

* * *

انخرط العلماء الإصلاحيون في الولايات العربية العثمانية وفي أماكن أخرى من العالم الإسلامي في سعيٍ حثيثٍ لإعادة اكتشاف ما كانوا يعدّونه أعمالًا تراثيةً مهمةً على هيئة مخطوطات، وإتاحتها على نطاق واسع مطبوعة في مطلع القرن العشرين. وفي أثناء هذه الجهود، أنشؤوا شبكاتٍ شخصيةً لهواة جمع الكُتب الذين جمعتهم قواسم مشتركة في التفكير، التي تضمَّنت أيضًا أتباع طوائف مسلمة أخرى، كما ضمَّت المستشرقين من الأوروبيين، والمسيحيين العرب، بل والبهائيين أيضًا. وطُبِعت الكتب المكتشفة في مصر على نحو رئيس، التي كانت في ذلك الوقت تفتخر بأكبر صناعة نشر عربية، وجمهور واسع من القرَّاء، وقوانين صحافة أكثر ليبراليةً، قياسًا بالبقاع الخاضعة لحكم الدولة العثمانية.

وكان الهدفان التوأم لجهود هؤلاء الإصلاحيين هما الركيزتين اللتين وُصِفتا في الفصل الثاني من الفكر الإسلامي في العصر الحديث: النظرة المسرفة لصحيح الدين كما جسّدتها المدرسية الضيِّقة من منظور الإصلاحيين، حيث قيدت هذه المدرسية نطاق الأدبيات المقبولة -ومن ثَمَّ الحجج المقبولة- تقييدًا شديدًا. ثم الممارسات الدينية التي خرجت من عباءة الصوفية الباطنية، التي

---

(١٢٧) لإلمامةٍ عن عمليات إعادة تقييم حديثة وأكثر توازنًا لفكر ابن تيمية الفلسفي، انظر:
Hoover, "Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian"; Adem, "Intellectual Genealogy."

(١٢٨) انظر على الترتيب:
Hoover, "Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian"; Adem, "Intellectual Genealogy"; and Homerin, "Ibn Taimīya's al-Ṣūfīyah wa- al-Fuqarā'."

تجلَّت على نحو أكثر وضوحًا في تقديس الأولياء والأضرحة. ولم يكن هدف الإصلاحيين إعادة تأسيس رؤية أسطورية «نقيَّة» للإسلام، بل سعَوا إلى توسيع آفاق الفكر والممارسة الإسلامية إلى ما بعد التقليد الحديث من خلال الاعتماد على الموارد الموجودة بالفعل في أدبيات التراث. لقد عوَّل الإصلاحيون على قدرة العقل البشري، واثقين من قدرة الحق على إزهاق الباطل. ومن ثَمَّ فقد تعمَّدوا نشر كتاباتٍ لمجموعةٍ متنوعةٍ من المؤلفين من مشارب مختلفة. وانعكس اختيار القاسمي لتحقيق مصنفات علماء -مثل ابن سينا وابن حزم وابن عربي وفخر الدين الرازي وابن تيمية- على القائمة الانتقائية للمطبعة السَّلفية لتلميذ طاهر الجزائري محب الدين الخطيب (انظر عنه **الفصل السادس**)، الذي تضمَّنت مطبوعاته -إلى جانب أعمال ابن سينا والفارابي- ترجمة خطاب ديكارت في المنهج (Discourse on Method)، ومصنفًا لمصطفي صبري آخر شيخ عثماني للإسلام، ومحاضرات عن التطور في الرواية العربية التي قدَّمها محمود تيمور (نجل أحمد تيمور الذي تعرضنا له في **الفصل الرابع**)[١٢٩]. وكان نتاج تعزيز هذا التنوع فهمًا أوسع لـ«التراث»، وتعزيز ثقة الإصلاحيين بأنهم الغالبون في مناظراتهم مع خصومهم.

وشكَّل ابن تيمية أهمَّ نموذج استلهمه الإصلاحيون؛ إذ لم يقدِّم لهم نموذجًا للعالم المستبصِر الذي لا يكلّ ولا يملّ فحسب، بل قدّم لهم أيضًا تحليلًا واسعًا لأصول الفكر الإسلامي. فسلَّطوا الضوء على استعداده للتعامل مع أفكار كل دين، وكل فلسفة وكل مدرسة كلامية، كما سلَّطوا الضوء أيضًا على إصراره على حمل

---

(١٢٩) ابن سينا، **منطق المشرقيين**؛ الفارابي، **مبادئ الفلسفة القديمة**؛ ديكارت، **مقال عن المنهج** (للاطلاع على تاريخ نشر هذا العمل، انظر **الفصل الثامن**)؛ صبري، **قولي في المرأة**؛ محمود تيمور، **نشوء القصة وتطورها**. وأنا هنا أخالف هنري لوزيير (Henri Lauzière) في أن نشر المطبعة السَّلفية لهذه الأعمال يعكس مجرَّد «نزعة تجارية» بدلًا من الطابع الخاص الموشَّع لبرنامجها «السَّلفي»، انظر:

Henri Lauzière, "Construction of Salafiyya," 378.

آراء خصومه على محمل الجدّ. وهي ممارسة تناقضت مع ممارسات منتقديه. وقدَّم مثال ابن تيمية -بالنسبة إلى المفكرين مثل الآلوسي والقاسمي- درسًا حاسمًا لتشكيل المسلم الحديث، ولم يكن المحك ما الذي يفكِّر فيه بالضرورة، بل الكيفية التي يجادل بها(١٣٠). وكان ابن تيمية رائدًا لحركة التحقيق بمعنى آخر أيضًا؛ إذ إن تحليله النصي لمصداقية ما أطلق عليه «وثيقة خيبر»(١٣١) قد وضع تصورًا مسبقًا لخطابٍ في نقدِ النصِّ، سيصبح فيما بعد حقلًا مهمًّا في المرحلة التالية من ثورة الطباعة العربية.

---

(١٣٠) عن مثالٍ مثيرٍ للاختلاف في المعتقدات الكلامية لكلٍّ من ابن تيمية والقاسمي، انظر للأخير: **تاريخ الجهمية والمعتزلة**.

(١٣١) حجَّة ابن تيمية محفوظة في: ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج١، ص١٦٩-٧١. انظر أيضًا مناقشة نوث (Noth) لتحليل ابن تيمية في: "Minderheiten als Vertragspartner".

الفصل الثامن
النقد والفيلولوجيا

أثّرت الحرب العالمية الأولى وتداعياتها في جميع مجالات الحياة السياسية والثقافية في الشرق الأوسط. ولمّا تفكّكت الدولة العثمانية، تقاسمت بريطانيا وفرنسا ولاياتها العربية، وحوّلتها إلى مُستعمراتٍ لهما، بينما تحوّل قلب الأناضول -بقيادة مصطفى كمال أتاتورك- إلى تركيا الحديثة. وتضمّن برنامج أتاتورك -العلماني الخشِن- الإلغاء الشامل لمؤسسات التعليم الديني الإسلامي، واستبدال الحرف اللاتيني بالحرف العربي -الذي كانت تُكتَب به التركية العثمانية- لكتابة التركية الحديثة، وهي أعمال أدّت إلى محو التراث الأدبي بالكليّة، وعلى هذا النحو لم يكد ينقضي جيلٌ واحدٌ حتى أضحت ثقافة الكتاب العثمانية غير مفهومةٍ إلى حدٍّ كبير. وأدّت نهاية الخلافة العثمانية -بوصفها رمزًا للوحدة الإسلامية- بالإضافة إلى هيمنة القوى الأوروبية -شبه العالمية- على جميع أنحاء الشرق الأوسط، أدت إلى اضطرابٍ اعترى الفكر العربي الإسلامي، الأمر الذي لم يخلق مناخًا من الشكّ العميق فحسب، بل خلق أيضًا مساحةً للتعبير عن رؤى متنوّعة لمستقبل المجتمعات الإسلامية، والهويات الجمعيّة لشعوبها، والموارد الفكرية التي كان يسعُها الاستفادة منها في سبيل تقدُّمها[١].

وشكّلت الهيمنة الأوروبية، وسياسة التغريب الخشنة في الدولة العثمانية -سابقًا- خلفيةَ المرحلة التالية من تطور ثقافة الطباعة العربية؛ فدارت نقاشاتٌ

---

(١) عن التغيرات الدينية والثقافية التي تسبَّب بها إلغاء الدولة العثمانية وقيام تركيا الحديثة، انظر:
Lewis, Emergence of Modern Turkey, chap. 12.

وعن وجهات نظرٍ مختلفة تُنظّر لخلافةٍ جرى إصلاحها، انظر على سبيل المثال:
Schulze, *Modern History*, chap. 2; Haddad, "Arab Religious Nationalism"; *Bechor, Sanhūrī Code*, 45-46.

حـادةٌ حـول الفيلولوجيـا والمنهج النقـدي. وكانت الكيفيـة التي يُقـرَأ بها التراث العربي الإسـلامي -الذي أصبح متاحًا بوتيرةٍ متسـارعةٍ من خلال المطبعة- قراءةً نقديةً في القلب من هذا النقاش؛ ناهيك عن الكيفية التي تُقيَّم بها أصالة الكتابات المنسـوبة إلـى حقبٍ بعينهـا، أو إلى مؤلفيـن بأعينهم، وكيفية الاعتمـاد على هذه المـواد بحكمـةٍ لإعـادة بنـاء الماضي علـى الصعيدَيْـن التاريخي والأدبي. وكان موقـع هذه النقاشـات هـو المجموعـة المتنامية لكتب التـراث المطبوعة، حتى إن خصـوم الـروَّاد من المحققيـن والناشـرين -الذين تعرضنا لسِـيَرهم فـي الفصول السـابقة- لـم يعُـد بوسـعهم تجاهـل تأثيـر هـذا الأدب، ومن ثَـمَّ صيغـت الغالبية السـاحقة مـن الحجـج المتباينـة باسـتخدام مصطلحـات نقـد النـص. وكان المستشـرقون الأوروبيون قد طبَّقـوا بالفعل منذ جيلٍ مضـى المناهجَ الفيلولوجية -التـي طوَّروهـا لدراسـة الكلاسـيكيات اليونانيـة والرومانيـة- لتحليـل النصوص العربية، ومن ثَمَّ زادت وتيرة تعرُّض العلماء المسلمين لهذه المناهج، والنظريات الكامنة وراءها على نحو مباشـر، ولا سـيما من خلال التعليم الجامعي على أيدي المستشـرقين إلـى حدٍّ كبيـر. بيد أن هذا لـم يكـن لقاءَ أندادٍ، فقـد حملت المناهج الفيلولوجيـة الغربية طابَـعَ الهيمنة الأوروبية العالمية، بالإضافـة إلى وعدٍ بتحقيق اليقين على المستوى العلمي. ودفع بريقُ هذه المناهج بعضَ العلماء العرب إلى الجهـر بـأن الفيلولوجيـا الغربيـة هي النافـذة الموضوعية الوحيدة التـي يمكن من خلالها الاطلاع على الماضي العربي الإسـلامي. بيد أن غيرَهـم سـرعان ما أدرك مخاطـر الاعتمـاد على المناهج الأجنبية المسـتوردة حِكرًا على دراسـة الماضي، وشـرعوا فـي إحيـاء تقليـدٍ مشـرقيٍّ مناسـبٍ في نقـد النـصّ لمواجهـة التحديات المتعلِّقـة بالتـراث العربي المدوَّن. ولـم يقتصـر تأثير التطـورات الفيلولوجية التي أعقبت ذلك على تجاور الفيلولوجيا التي جلبها المستشـرقون وأصول نقد النص عند أهل الحضارة، بل امتدَّ أثر تلك التطورات أيضًا إلى القضايا الدينية الجوهرية فـي ذلـك الوقـت، بمـا فـي ذلـك زيـارة الأضرحـة والمعتقـدات الكلامية، والمناقشات الفقهية.

النقد التاريخي

في عام ١٩٢٥م، دلَف محمود شاكر (١٩٠٩-١٩٩٧م) -الذي لمَّا يكمِل من عمره ستة عشر ربيعًا وقتئذٍ- إلى المكتبة السَّلفية التي كان يملكها محبُّ الدين الخطيب في القاهرة. وكانت تلك المكتبة تقع على مرمى حجر من مبنى دار الكتب المصرية. ومحمود شاكر هو ابن الشيخ محمد شاكر (١٨٦٦-١٩٣٩م)، وكان عالمًا أزهريًا بارزًا ذا ميولٍ إصلاحيَّة[٢]. بيد أن محمودًا فضَّل الالتحاق بمدرسةٍ حكوميةٍ على الالتحاق بمدرسة دينية؛ وذلك لأنه كان مشغوفًا بدراسة الرياضيات. ومع ذلك، فإن شغفَه سرعان ما تحوَّل من الرياضيات إلى الشعر العربي القديم لمَّا اعتاد زيارة هذه المكتبة، ولا سيما بعد أن درس الشعر على يد سيد المرصفي، وكان المعلم الأكثر تأثيرًا في الشعر العربي في مصر آنذاك[٣].

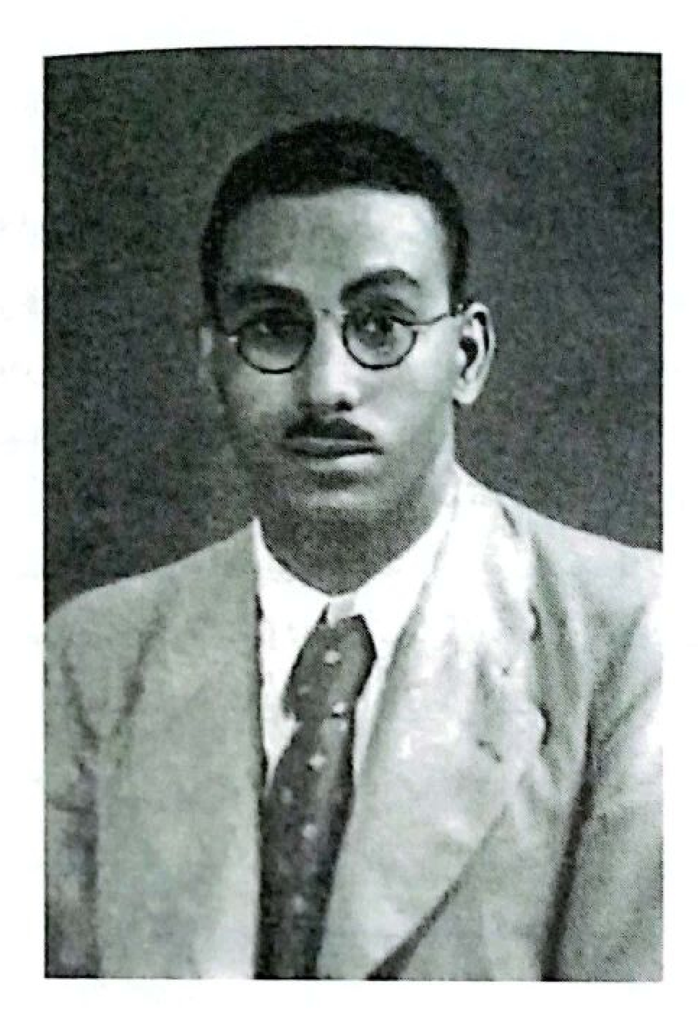
وعلى أية حال، فقد التقى شاكر داخل المكتبة أستاذَه أحمد تيمور، الذي أعطاه نسخةً من العدد الأخير من مجلة **الجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا العظمى وأيرلندا** (*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*). وتضمَّن العدد مقالًا عن أصول الشعر الجاهلي كتبه ديفيد صمويل مرجليوث (David Samuel Margoliouth) (١٨٥٨-١٩٤٠م)، وكان أستاذًا للغة العربية في جامعة أكسفورد (University of Oxford)[٤]. وذهب مرجليوث في هذا المقال إلى أنه على النقيض من الاعتقاد السَّائد، فقد دَرَسَ شِعرُ ما قبل الإسلام. كما ذهب إلى أن القصائد المنسوبة إلى شعراء الجاهلية قد أُلِّفت في الواقع بين القرنَيْن الثاني والثالث الهجريَّيْن، ونُحِلَت إلى شعراء الجاهلية.

---

(٢) محمد شاكر؛ أحمد شاكر؛ محمود شاكر، **من أعلام العصر**.

(٣) محمود شاكر، **المتنبي**، ص٨-٩. وقد درس شاكر نصَّيْن تراثيَّيْن نشرهما المرصفي، أو كان على وشك نشرهما مع شرحه عليهما، وهما: **أسرار الحماسة**، و**رغبة الآمل شرح الكامل**. قلت: كذا ورد اسم الكتاب في الأصل الإنجليزي، والصواب: **رغبة الآمل من كتاب الكامل**. (المترجم)

(4) Margoliouth, "Origins of Arabic Poetry."



شكل (٨-١): محمود شاكر عام ١٩٣٦م. المصدر: العلي، ظل النديم، ص١٢٢.

ولمّـا التقـى شـاكر بتيمور لاحقًـا، بادر تيمور بسـؤال شـاكر عن رأيه في مقالة مرجوليوث، فردَّ عليه شاكر بلغةٍ لم تخلُ من اعتدادٍ شديدٍ بالنفس، قائلًا:

«قلت: رأيت أعجميًا باردًا شـديدَ البرودة، لا يسـتحي كعادته ... أنـا بـلا شـكٍّ أعرف مـن الإنجليزية فـوق مـا يعرفه هـذا الأعجم من العربيـة أضعافًـا مضاعفةً، بل فوق ما يمكن أن يعرفه منها إلى أن يبلغ أرذل العُمر، وأسـتطيع أن أتلعَّب بنشأة الشعر الإنجليزي منذ تشوسر (Chaucer) -إلـى يومنـا هـذا- تلعُّبًـا هو أفضل في العقـل من كل ما يدخـل فـي طاقته أن يكتبه عن الشـعر العربي. ولكـن ليس عندي من وقاحة التهجُّم وصفاقة الوجه ما يُسـوّل لي أن أخطَّ حرفًا واحدًا عن

نشأة الشعر الإنجليزي. ولكن صروف الدهر التي ترفع قومًا وتخفض آخرين قد أنزلت بنا، وبلغتِنا، وبأدبِنا، وتاريخِنا، وديِننا، ما يُبيح لمثل هذا المسكين وأشباهه من المستشرقين أن يتكلّموا في شعرِنا، وأدبِنا، وتاريخِنا، وديِننا، وأن يجدوا فينا من يستمع إليهم»[٥].

بعد ذلك بعامٍ واحدٍ، التحق شاكر بجامعة القاهرة لدراسة الأدب العربي، ليحضر -في الوقت المناسب تمامًا- سلسلةً من المحاضرات في **الشعر الجاهلي** ألقاها أستاذه المرموق طه حسين، ثم نشرها بأخرةٍ بوصفها دراسةً مثيرةً للجدل[٦]. وكرّر حسين -سواء في المحاضرات أو الكتاب- ادعاءات مرجوليوث نفسها، الأمر الذي أثار فضيحةً. ونوقشت أطروحةُ حسين على نطاقٍ واسعٍ، حتى أضحت قضية رأيٍ عام، بل وصل الأمر إلى مناقشتها في البرلمان المصري. ودفعت إدانات المؤسسات الدينية المتلاحقة -بل واتهامات الردة التي توالت تترى- طه حسين إلى تقديم استقالته، وذلك على الرغم من أنه خرج في النهاية من هذه القضية محتفظًا بمنصبه ومكانته. ونُظِر إلى القضية في المقام الأول على أنها حالةٌ من حالات الصراع بين الحرية الأكاديمية والعقيدة الدينية؛ وذلك أن إحدى الدعاوى التي ادعاها حسين في كتابه هي أن الرواية الإسلامية المتعلّقة ببناء إبراهيم وابنه إسماعيل [عليهما السلام] الكعبة في مكّة ما هي إلا حديث خُرافة[٧].

ومع ذلك -وبعيدًا عن نقاطٍ معينةٍ في العقيدة- فقد كان موقف طه حسين على الصعيد المنهجي هو الذي أثار قلقَ كثيرٍ من المراقبين. ففي مقدمة دراسته، قسّم حسين العلماء العرب المعاصرين إلى معسكرين: التقليديين من «أنصار القديم»، والحداثيين من «أنصار الجديد»، ووصف الصنف الأول بأنه تبنّى على نحوٍ أعمى التقليد العربي الإسلامي، سواء في الفقه أو في تاريخ الأدب[٨]. ولم يكن هذا النقد

---

(٥) محمود شاكر، المتنبي، ص١٢.

(٦) حسين، في الشعر الجاهلي. انظر أيضًا: محمود شاكر، المتنبي، ص٣١.

Cachia, Ṭāhā Ḥusayn, 60.

(7) Ayalon, "Revisiting Ṭāhā Ḥusayn's *Fī al-Shi'r al-Jāhilī*."

(٨) حسين، في الشعر الجاهلي، ص١٤-١٧.

بحدِّ ذاته جديدًا، بل -في الواقع- كان يشاركه فيه جميع الإصلاحيين آنئذٍ تقريبًا. بيد أن الخطوة التالية التي خطاها حسين كانت تحولًا جذريًا، فقد ذهب إلى أن التراث العلمي العربي الإسلامي بأكمله كان ذاتيًا في الأساس، ومشوهًا بالميول العِرقية والدينية، وعاجزًا عن إدراك نفسه إدراكًا موضوعيًا. وفضلًا عن ذلك، رأى حسين أن منهج الشك المنهجي الذي طوَّره ديكارت (Descartes) هو وحده الذي يمكن التعويل عليه في دراسةٍ موضوعيةٍ حقيقيةٍ، ليس في الفلسفة فحسب، بل في التاريخ أيضًا[٩].

وثارت ثائرة محمود شاكر عند سماعِه أستاذه يروّج ادعاءات كان قد صنَّفها بالفعل -بناءً على دراسته الخاصَّة- على أنها فِريةٌ ينبغي دحضُها. وكان الطالب الآخر الوحيد في الصفِّ الذي كان يساوره شكٌّ فيما يتعلَّق بمحاضرات الأستاذ هو محمود محمد الخضيري (لم أقِف على تاريخ وفاته)، وكان طالبًا في قسم الفلسفة. وبحسب رواية شاكر، اتفق الطالبان المتمردان -بعد نقاشات طويلة- على أربع نقاط.

أولًا: كانت أطروحة طه حسين عبارة عن سطوٍ على فرضيَّة مرجوليوث، مع حذف بعض الأدلَّة الأقل إقناعًا التي ساقها الأخير، وإضافة غيرها، إلا أن حسينًا في دراسته لم يُشِر إلى دراسة مرجوليوث قطُّ.

ثانيًا: كانت معرفة حسين بالشعر الجاهلي محدودةً.

ثالثًا: جاء استخدام حسين لأسلوب ديكارت في الظاهر إشكاليًا للغاية؛ لأنه بدلًا من اختبار الفرضيات المؤقتة بإزاء حقائق بعينها -كما كان ديكارت يرى- استخدم حسين بعض نصوص التراث للطعن في صحَّة نصوصٍ أخرى من التراث نفسِه. ومن ثَمَّ لم يفحص حسين النصوص التي كان يستخدمها فحصًا منهجيًا أو نقديًا، بل بدا أنه يقبلها ببساطة لأنها كانت تدعم فرضيته الأصيلة فحسب.

---

(٩) حسين، المصدر نفسه، ص١٤-١٧.

رابعًا وأخيرًا: تتطلب الدراسة الجادة لأصالة الشعر الجاهلي تحليلًا أدبيًا شاملًا لما يُزعم أنه شعر ما قبل الإسلام، ومقارنته بشعر عصر صدر الإسلام، وهي مهمّة لم ينهض لها أحد[١٠].

وواجه شاكر أستاذَه، إلا أن حسينًا رفض انتقاداته. فحكّم شاكر بعد ذلك مستشرقَيْن كانا يدرِّسان في جامعة القاهرة في ذلك الوقت، وهما: السويسري رودولف تشودي (Rudolph Tschudi) (١٨٨٤-١٩٦٠م)، والإيطالي كارلو ألفونسو نالّينو (Carlo Alfonso Nallino) (١٨٧٢-١٩٣٨م)، إلا أنه وجد أن همَّهما الأساسي كان التستُّر على قضية انتحال حسين لمقال مرجوليوث. وأفضى اشمئزاز شاكر مما وقع له إلى تركه الجامعة، فتخلَّى بذلك عن الدرجة الجامعية والأكاديمية بصفة عامَّة[١١]. وعلى هذا النحو واصل شاكر طريقه ليصبح واحدًا من أبرز نقَّاد الأدب في مصر، ومن أعلام المحققين لكتب التراث بوصفه باحثًا مستقلًّا[١٢]. ونشر زميله الخضيري ترجمة موجزة لمقالة مرجوليوث لفضح أوجه التشابه بينها وبين دراسة طه حسين[١٣]. كما ترجم خطاب ديكارت *Discourse on Method* إلى العربية لشرح أفكار ديكارت[١٤].

ويحجبُ التأطير المعتاد للجدل الدائر حول كتاب حسين في الشعر الجاهلي -بوصفه صراعَ عالمٍ حداثيٍّ ناقدٍ مع التقليد الديني- حقيقة أن الدراسة العلمية للشعر العربي لم تنحَز إلى فرضية طه حسين قطّ، بل انحازت إلى تلميذه المراهق المتمرِّد محمود شاكر[١٥]، ولم تكن سخرية شاكر من أطروحة مرجوليوث

(١٠) محمود شاكر، المتنبي، ص١٤-١٦.
(١١) محمود شاكر، المصدر نفسه، ص١٧-١٩.
(١٢) حول دور محمود شاكر المهم في الفكر العربي في القرن العشرين، انظر: سيد وآخرون، دراسات عربية وإسلامية، وعدد ١٩٩٧م الخاص من مجلة الأدب الإسلامي المخصَّص له.
(١٣) الخضيري، رأي الأستاذ مرجوليوث. وقَّع المؤلف باسم «م. م. خ». وربما لجأ إلى ذلك لإخفاء هويته، فقد كان طالبًا في السنة الثانية في ذلك الوقت. وعرَّف شاكر به بوضوح في: المتنبي، ص١٤.
(١٤) ديكارت، مقال عن المنهج.
(١٥) انظر:

وارتياعه من تبنّي حسين لها ناجمةً عن رفض الأول دراسة التاريخ العربي الإسلامي دراسةً نقديةً؛ إذ ستشتمل أعمال شاكر اللاحقة على بعض أفضل التحقيقات التاريخية للأدب العربي التي كُتِبت على الإطلاق(١٦). كان ردُّ فعل شاكر تجاه الهوة المطلقة التي افترضها حسين بين العالَم الذاتي الذي لا يمكن تصوره للقدماء، وموضوعية الحداثيين الذين تغلبوا على ذاتيَّتهم من خلال تبنّي المناهج الغربية جوهريًا. وتعكس هذه الرؤية الراديكالية فقدان الذاكرة الثقافي الذي طبقته الدولة في تركيا-أتاتورك، حيث أدى استبدال الأبجدية إلى جعل الماضي غير مقروء مجازيًا وحرفيًا. لقد ترك منهج طه حسين إمكانية قراءة الماضي مفتوحةً، إلا أنه جاهر بأن أيَّ تقليد وخطاب مستمر مع الماضي مستحيل. ونتيجةً لهذا الرفض الكامل للتقاليد التاريخية الأصيلة، أعرب شاكر عن أسفه قائلًا:

> «لأن هذا الأعجم(١٧) وأشباهه يدرسون آدابنا وشعرنا وتاريخنا كأنه نقشٌ على مقبرة عادية قديمة، مكتوبة بلغة ماتت ومات أهلها، وطمرها تراب القرون. هؤلاء الأجانب ومن تبعهم يدرسون أدبَنا وشعرَنا وتاريخَنا كما لو كانت نقوشًا على قبور قديمة، مكتوبةً بلغة ميتة، لشعب هلك منذ زمن بعيد، مغطى بتراب القرون»(١٨).

يساعد هذا المنظور حول القضية المحيطة بكتاب طه حسين على تفسير إلحاح النقاشات التي دارت حول الفيلولوجيا في أواخر العقد الثالث من القرن الماضي وما بعده. فقد خلقت مجموعة كتب التراث المزدهرة، التي جرى تداولها آنذاك

= Arberry, *Seven Odes*, 228-45; Monroe, "Oral Composition in Pre-Islamic Poetry"; Zwettler, *Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*; Asad, *Maṣādir al-shi'r al-jāhilī*.

وانظر أيضًا: محمود شاكر، **قضية الشعر الجاهلي**.

(١٦) انظر على سبيل المثال: **المتنبي؛ أباطيل وأسمار؛ قضية الشعر الجاهلي**.

(١٧) قال شاكر هذا في معرض نقده لمرجوليوث لا طه حسين. وأعتقد أن الفقرة مضطربة النَّظْم، وربما كان هذا نتيجة حذفٍ وإضافةٍ في المراحل النهائية من إخراج الكتاب. (المترجم)

(١٨) محمود شاكر، **المتنبي**، ص١٣.

-بحماس، ولكن دون نقدٍ نسبيًا- حاجةً ماسةً إلى منهجٍ نقديٍّ لتقييم تلك المتون المتاحة حديثًا، لكن المنهج الأساسي المتاح كان ذلك الذي طوَّره المستشرقون، وهم غرباء من جهة الثقافة، ومع ذلك فقد كانت لهم مكانةٌ كبيرةٌ، وقوة مؤسَّسية هائلة في ذروة سنوات الاستعمار الأوروبي. وأسهم تدهور مكانة الفيلولوجيا في عصرنا هذا في التعتيم على أهمية اللقاء بين تقاليد نقد النصّ العربية الأصيلة، وفيلولوجيا الاستشراق.

لم يترك لنا العلماء العرب كثيرًا من المناقشات الصريحة حول نقد النص، بيد أن الاهتمام الشديد بصحَّة النصوص ودقَّتها يتجلَّى في أعمال عددٍ كبيرٍ من العلماء، مثل: إبراهيم الكوراني في القرن السابع عشر، ومرتضى الزَّبيدي في القرن الثامن عشر (تعرَّضنا لكليهما في **الفصل الثاني**). وفي القرن التاسع عشر، أظهر حسن العطار اهتمامًا مماثلًا في معرِض وصفِه لجميع المخطوطات المصرية لكتابٍ في المنطق -كان بصددِ شرحِه- بأنها كانت نُسخًا سقيمةً. ثم تحدَّث عن الكيفية التي نجح بها أخيرًا في استعارة نُسخةٍ سليمةٍ من الكتاب من أحد العلماء من بُخارى -وكان في زيارةٍ للقاهرة آنئذٍ- لإثبات القراءات الصحيحة(١٩). وكان إسماعيل حقي البروسوي -الذي كان يكتب باللغتَيْن العربية والتركية- عالمًا دقيقًا في نقد النصّ، حيث لحظ فروق النسخ في هوامش النصوص التي نسخها، واستخدم التحليل الأسلوبي لتحديد ما إذا كانت النصوص المنسوبة إلى مؤلفين بأعينهم صحيحةَ النسبة لهم، أم منحولة عليهم(٢٠).

ومع اعتماد المطبوعات انتقلت النقاشات في نقدِ النصّ من هوامش المخطوطات والشروح إلى مجالِ تحليلٍ متميزٍ، جرى شرحه في منشوراتٍ متخصِّصة. ومن أوائل هذه الإسهامات مقال لمحمد عبده نشره عام ١٨٨٦م (المذكور في **الفصل السادس**)، ذهب فيه إلى أن كتاب **فتوح الشام** للواقدي (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) كتابٌ منحولٌ عليه. بينما عدَّ سيمون

---

(١٩) العطار، **حاشية على شرح الخبيصي**، ص١٢١-١٢٢.

(20) Heinzelmann, *Populäre religiöse Literatur*, 170-77.

أوكلي (١٦٧٨-١٧٢٠م) (Simon Ockley) -الأستاذ بجامعة كامبريدج- الكتاب أصيل النسبة إلى صاحبه. وإلى نحو ذلك أيضًا ذهب محقق الكتاب الضابط والمستشرق البريطاني ويليام ناسو ليس (William Nassau Lees) (١٨٢٥-١٨٨٩م) الذي نشره في كلكتا بين عامي ١٨٥٤-١٨٦٢م. ومن جهة أخرى، ادعى المستشرق الهولندي هندريك أرنت هامكير (Hendrik Arent Hamaker) (١٧٨٩-١٨٣٥م) في عام ١٨٢٥م أن الكتاب منحولٌ على الواقدي، إلا أنه لم يقدم أدلةً أو قرائنَ تدعم ادعاءه[٢١]. وفي عام ١٨٦٠م، ذهب الأسقف الكاثوليكي الألماني والمستشرق دانيال بونيفاسيوس فون هانبيرج (Daniel Bonifacius von Haneberg) (١٨١٦-١٨٧٦م) إلى أن الكتاب منحول على الواقدي، وذلك على أساس تصويره للجيوش البيزنطية، التي كان هانبيرج يرى أنها لا تعكس صورة الجنود الأوائل بقدر ما تعكس صورة الفرسان من عصر الحروب الصليبية[٢٢]. ومع ذلك، فإن حجج هانيبرج ظنيَّة للغاية، ولم تستند إلى أدلَّة نصيَّة قطُّ. فعلى سبيل المثال، أكَّد هانيبرج أن المبارزة والقتال رجلًا لرجل في المعركة الموصوفة في الكتاب لم تكن معروفةً في عصر صدر الإسلام، وذلك على الرغم من تصويرها في أقدم المصادر التي وصلتنا[٢٣]. ومن الصعب تصوُّر أن محمد عبده كان محيطًا علمًا بهذه النقاشات التي دارت بين المستشرقين حول أصالة ذلك النص، ولا سيما أن تلك النقاشات كُتِبَت إما باللاتينية أو الألمانية. وجاءت الحجج التي ساقها عبده مختلفةً تمامًا وأكثر جوهريةً. قال عبده:

«بل كلما دقَّق المطالع في أحناء قولِه يجد أسلوبَه من أساليب القصَّاصين في الديار المصرية من أبناء المئة الثامنة والتاسعة [أي القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين]، ولا يرى عليه لهجة

---

(21) (Pseudo-)Wāqidī, *Incerti auctoris liber de expugnatione Memphidis et Alexandriae*, ix.

(22) Haneberg, "Erörterungen über Pseudo-Wakidi's Geschichte," 129-31.

(٢٣) انظر على سبيل المثال: ابن هشام، سيرة ابن هشام، ج١، ص٦٢٥.

المدنيين ولا العراقيين، والرجل [يعني الواقدي] كان مدنيَّ المنبت، عراقيَّ المقام»[٢٤].

ولم يقدم عبده أمثلةً محددةً يُدلل بها على رأيه، بيد أن فحص النص يكشف حقًا عن أساليبَ لغويةٍ أجنبيةٍ عن العربية الفصحى كما كان يتحدث بها الناس في عصر صدر الإسلام، وهي تذكّرنا إلى حدٍّ كبيرٍ بأساليب الرواة من القُصّاص المتأخرين، كما يتجلّى في كتاب **ألف ليلة وليلة** على سبيل المثال[٢٥].

تشكّل مقالة عبده القصيرة أكثر أحكام القرن التاسع عشر -المستندة إلى أصول نقد النص- معرفةً بخصائص النص فيما يتعلّق بكتاب **فتوح الشام**؛ فقد عكست قراءةً نقديةً مُستنيرةً وحساسةً للاستخدام المعجمي التاريخي، على عكس تحليل هانيبرج، الذي خَلا من مثل هذا التقدير الأسلوبي. بل حاول صاحبه تأريخ النص من خلال التكهنات استنادًا إلى عناصره السرديّة. والأهم من ذلك أن عبده ربط نقاشه لظاهرة الوضع بالأساليب التي طوّرها العلماء المسلمون القدامى لاستبعاد الأخبار الموضوعة، ولا سيما المناهج التي استخدمها علماء الحديث لتقييم الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى النبي [ﷺ]. بعبارة أخرى، بنى عبده جينيالوجيا

---

(٢٤) عبده، كتب المغازي، ص٢١٢.

(٢٥) على سبيل المثال، الاستخدام المتكرر لصيغ النثر المسجوع، مثل عبارة التعجب الدينية: «بالتهليل والتكبير والصلاة على البشير النذير»، وهو أسلوبٌ تكرّر ستًا وعشرين مرة في **فتوح الشام**. ويبدو أنه يشكّل ما أطلق عليه ميلمان باري (Milman Parry) «لازمة Formula»، وهي عبارة دأب القصاصون على الاستعانة بها لمساعدتهم على الارتجال؛ انظر:

Monroe, "Oral Composition in Pre- Islamic Poetry," 7.

(يستنِد إحصائي للعبارات على طبعة ١٩٩٧م من نشرة دار الكتب العلمية كما وردت في قاعدة بيانات المكتبة الشاملة على الموقع http://shamela.ws). ولم يجر توثيق هذه العبارة المحددة في الأدب العربي القديم، ولكنها تظهر على نحو متكرر في الأعمال المتأخرة التي أُلّفت بوصفها عروضًا شفهية، الأمر الذي يدعم تحليل عبده. وانظر إلى الصيغة المكررة نفسها في: **ألف ليلة وليلة** (نشرة قطة العدوي)، ج١، ص٣٠٥، ٣١٤؛ **هذا كتاب قصة البهنسا**، ص٩٩. واستنتج يونس فرساني (Yoones Farsani) في الدراسة الأكثر شمولًا عن كتاب **فتوح الشام** حتى الآن (Text und Kontext) أن نواة الكتاب الأصلية التي كتبها الواقدي قد جرى التوسُّع فيها لاحقًا من خلال القصاص.

موقفه النقدي -فيما يتعلّق بمصداقية النص التراثي- على المقاربات التي جرى تطويرها في التقليد التراثي نفسه.

وما انقضى جيلُ عبده حتى ادّعى طه حسين ادعاءه الجريء الذي يقضي بأنه لا يمكن الوقوف موقفًا نقديًا حقيقيًا من الماضي إلا من خلال المنهجية الموضوعية الفريدة للدراسات الأوروبية، ومن ثَمَّ غضَّ حسين الطرفَ عن هذا التقليد النقدي الأصيل. وكان أحد العوامل التي كمنت خلف قصر النظر التاريخي على هذا النحو هو ضعف إلمام المثقفين العرب بالأدب التراثي الناشئ. فعلى سبيل المثال، طبّق المفكر اللبناني يعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧م)، في مراجعته للشعر الجاهلي، نهجَ حسين المتشكّك على سيرة عنترة، وهي حكاية شهيرة تدور حول فارس عاش قبل ظهور الإسلام، وكان صروف قد قرأ هذه السيرة في مرحلة المراهقة، وانتابته شكوكٌ جديةٌ حول أصالتها[٢٦]. وما لم يقف عليه صروف -حيث لم يجرِ اكتشاف النصوص المتعلّقة بهذا الصدد آنئذٍ- هو أن العلماء القدامى المتمرّسين بنقد النصوص، مثل ابن تيمية وتلامذته في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، كانوا قد نقدوا سيرة عنترة نصيًا بالفعل. فانتقدوا أصالتها، بل وحدَّدوا هوية مؤلفها الأصلي[٢٧]. وأسهم هذا النقص في الوعي بالدراسات النقدية الأصيلة في الميل إلى رفض الكتابات التاريخية القديمة بوصفها فاسدةً على نحوٍ لا يمكن إصلاحه. فقد كرَّر صروف مجددًا رأيه المتعلّق بعدم مصداقية كتب التاريخ العربية عندما ناقش -بأخَرةٍ- كتاب **الفهرست** لابن النديم (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، وهو كتاب ببليوغرافي حيوي وتأسيسي في القلب من الأدب

(٢٦) صروف، «التقريظ والانتقاد: في الشعر الجاهلي».

(٢٧) ابن تيمية، **مجموع الفتوى**، ج٤، ص٤٩٣، ج١٨، ٣٥١؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج١٢، ص٢٠٥؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٩، ص٣٦٥. انظر أيضًا:

Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, 23.

قلت: الإشارة إلى أبي الحسن أحمد بن عبد الله بن محمد البكري القصّاص. (المترجم)

وعن ابن تيمية بوصفه خبيرًا في نقد النص، انظر: ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج١، ص١٦٩-١١٧؛

Noth, "Minderheiten als Vertragspartner."

العربي. واستخدم أمثلةً لوثيقةٍ منسوبةٍ إلى علي [بن أبي طالب] صهر النبي [ﷺ]، التي وُجِدت منها نُسختان اختلفتا فيما بينهما اختلافًا بيِّنًا، فضلًا عن نسخة أمّ من مذكرات الأمير العربي الفارس أسامة بن مُنقذ -وكان فارسًا من عصر الحروب الصليبية- أُضيفت إليها أقسام بخطٍّ مغاير. وبيَّن صرُّوف من خلال هذه الأمثلة التحديات المحيطة بالتراث المدوَّن والتدوين كتابةً. ثم ذهب إلى أن الحال في الرواية الشفهية أدهى وأمرّ. وإذا كانت أقدم المخطوطات العربية الباقية التي عرفها (من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) تعاني هذه العِلل، فما الذي يمكن الجزم به فيما تعلَّق بالحوادث التي وقعت قبل ذلك التاريخ[٢٨]؟

وشعَر العالم ورجل الدولة المغربي عبد الحي الكتاني (١٨٨٨-١٩٦٢م) -وكان أهم جامع للمخطوطات العربية في المغرب في العصر الحديث[٢٩]- بالقلق من تأثير مقال صرُّوف، فنبَّه إلى أن كاتبه:

> «يرمي إلى إيقاع الشكِّ في كل ما كُتِب ودُوِّن في حضارة العرب. وبهذا النظر يسقط علم التاريخ لا محالة؛ بل إن حوادث العالم الكبرى لا تثبُت بعد ذلك على محكِّ هذا المنطق. فقد رأينا من علماء الإفرنج من أنكروا مجيء السيد المسيح -عليه السلام- وقالوا إن التاريخ لا يؤيد بعثه ولا وجوده... وأنت ترى أننا إذا أخذنا بمذهب التشكيك يبطُل كل خبرٍ وأثرٍ في القديم والحديث. وعجيبٌ كيف يثق بعض المتشكّكين بروايات ابن النديم ثم ينقضونها في أماكن أخرى؟»[٣٠].

ولم يعكس قلق الكتاني -كما في حالة شاكر- من الآثار المدمرة المحتملة للشك العشوائي تجاه التاريخ الإسلامي مقاومةً منه للمنهج النقدي التاريخي

---

(٢٨) صروف، التقريظ والانتقاد: الجزء الرابع من خطط الشام. وعن الرسالة المزعومة لعليّ، انظر: القاضي، «الوثيقة السياسية الفاطمية المبكرة».

(٢٩) فيما يتعلّق بمجموعة مخطوطات الكتاني، انظر: السباعي، تاريخ المكتبة الكتانية.

(٣٠) الكتاني، ابن النديم وكتابه الفهرست، ص ١٥٠-١٥١. صدر الكتاب في الأصل عام ١٩٣١م.

للنصوص في حدّ ذاته. وثَمَّ مثال توضيحي على ذلك نستقِيه من زيارة الكتاني إلى سوريا عام ١٩٣٣م، حيث عُرِضت عليه مخطوطة من تفسير للقرآن كان يُنسَب إلى «سلطان الأولياء» عبد القادر الجيلاني البغدادي. وفحصها الكتاني ثم سلَّمها إلى العالم الحلبي محمد راغب الطباخ (١٨٧٧-١٩٥١م)، طالبًا إليه الرأي في الكتاب. فلمَّا أنعم الطباخ النظر في الكتاب خلص إلى أن أسلوبه ليس أسلوب القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر أو الثاني عشر الميلاديين، أي عصر الجيلاني، بل هو من أساليب الكتَّاب في حقبة متأخرة، ربما القرن العاشر أو الحادي عشر الهجريين/ السادس عشر أو السابع عشر الميلاديين تقديرًا. فعقَّب الكتاني -مقرًا رأيه- قائلًا: هو كذلك[٣١].

أما عن مسألة الكيفية التي أثَّر بها المنهج التاريخي المتشكِّك الذي اقترحه طه حسين في الأدب القديم في الدوائر الأدبية المصرية التي كانت تنبض بالحيوية آنذاك، فثَمَّ مثالٌ على ذلك، ففي صالون أدبي، قال الكاتب عباس محمود العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤م) هازئًا: إنه إذا طبَّق المرء شكوك حسين على حسين نفسه، سينتهي الأمر بالتشكيك في وجوده هو شخصيًا، كما شكَّك في وجود الشعر الجاهلي. واستلهم صديقه إبراهيم المازني (١٨٨٩-١٩٤٩م) الفكرةَ، فكتب مقالًا فكاهيًا، تمثَّل فيه مؤرخًا مصريًا من القرن الثالث والعشرين يدرس نقديًا شخصية طه حسين التاريخية، فيتوصل إلى نتيجة مفادها أن هناك عددًا من الكُتَّاب كلهم يُدعَى طه حسين، أو في الواقع لم يكن هناك شخصٌ تاريخيٌّ يُدعَى طه حسين، بل كان اسمًا مستعارًا استخدمه عددٌ من الكتَّاب. وسبيلًا لإقامة البرهان على ذلك، استخدم المازني المعلومات المستقاة من السيرة الذاتية لطه حسين والمواقف التي اتخذها في كتاباته لرسم صورة تغصُّ بالتناقضات. فعلى سبيل المثال، إذا كان حسين -كما قيل- تخرج في الأزهر المعروف بالمحافظة، فكيف كان مؤيدًا نشطًا للتغيير الثقافي في مجالات مثل الإملاء العربي؟ وفوق ذلك، قيل: إن طه حسين كان ضريرًا، فما همُّ الضرير بكيفيَّة تهجئة الكلمات[٣٢]؟

(٣١) الطباخ، «الشريف الكتاني يزور سوريا»، ص٣٢٩.

(٣٢) المازني، «طه حسين في ميزان التشكيك».

وأوضح الكاتب نقطةً منهجيةً جادةً -في طيات أسلوب المقالة الساخر- مفادها أنه إذا اتَّخذ المرء موقفًا متشككًا في موضوعٍ تاريخيٍّ ما، فيسعه دائمًا عزل أجزاء من المعلومات التي يمكنه أن يفسرها على أنها متناقضة، ومن ثَمَّ يسعه استخدامها للتشكيك في تاريخية القضية المعنيَّة. وتتطلب عملية التشكيك التاريخي -في خضم اصطناع التناقض على هذا النحو- وضوحًا وبساطة في الظواهر التاريخية التي لا يمكن ملاحظتها في الواقع. ويمكن القول: إن طه حسين بوصفه أستاذًا كان واحدًا ممَّن رفضوا التراث؛ وذلك بسبب تمرُّده على تعليمه المحافظ الذي تلقَّاه في الأزهر.

نقد النصِّ الزائف

يتجلَّى تأثير حركة التحقيق والنشر -والتحدي الذي شكَّلته لصحيح الدين كما تصوَّره العلماء المحافظون في العصر الحديث- على نحوٍ أكثر وضوحًا في لجوء هؤلاء العلماء والمدافعين عن الوضع الراهن -آنذاك- إلى أساليب نقد النص نفسها في سبيل دعم وجهات نظرهم. وتتضح هذه الظاهرة من خلال السجال العام الذي شارك فيه المحقق وجمَّاعة الكتب أحمد زكي (الذي وصفنا مسيرته في **الفصل الخامس**) في السنوات الأخيرة من حياته. فقد دار الجدل حول الطابع التاريخي لأحد أهم مواقع المزارات الدينية الشَّعبية في القاهرة، وهو الضريح المزعوم للسيدة زينب بنت علي حفيدة النبي [ﷺ] وابنة الخليفة الرابع علي بن أبي طالب. ففي سبتمبر من عام ١٩٣٢م، نَشَر زكي مقالًا مستفيضًا قال فيه: إن ضريح السيدة زينب لم يحتو -خلافًا للاعتقاد السائد- على رُفات حفيدة النبي [ﷺ] قطُّ. **فأولًا** -حسب قوله- لم تُشِر الروايات التاريخية المعروفة عن حياة السيدة زينب إلى أنها قد سافرت إلى مصر قطُّ. **وثانيًا**: لم يذكر المؤرخون القدامى الذي أرَّخوا للقاهرة وخططها قبرها المفترَض، كما لم يصِفه الرحالة الذين زاروا القاهرة. كما خلت من وصفه كتب الزيارات التي اهتمَّت بذكر قبور الأولياء والأعلام. ثم خلص زكي في الأخير إلى أن القبر قد يكون

لزينب أخرى مجهولة الحال، ثم وقع اللبس بأخرى، فشاع بين العوام أنها حفيدة النبي [ﷺ]. أو قد لا تكون للضريح صلةٌ بأي زينب، بل ربما لم يُدفَن أحد في هذا الضريح على الإطلاق. كما أن الاعتقاد في دفن حفيدة النبي [ﷺ] في هذا الموضع اعتقادٌ حديثٌ للغاية، حتى إن المسجد المجاور للضريح لم يُشيَّد إلا في القرن الثامن عشر(٣٣).

وكان ضريح السيدة زينب موقعًا شهيرًا للزيارات والكرامات، وكان له مكانةٌ عاليةٌ عند الطرق الصوفية التي لم تزل نافذةً في مصر. وفي نوفمبر/ تشرين الثاني من عام ١٩٣٢م، ردَّ شخص يُدعى محمد غالب عبد الله على مقال زكي بمقالٍ استهلَّه بسيرة السيدة زينب، ووصف فيه تقواها وورعها، ثم سرد أخبار وصولها إلى مصر في أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ثم قفز بروايته بغتةً إلى القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، عندما شُيِّدت قبَّة على قبرها، تلاها بناء المسجد نفسه في القرن الثامن عشر. وفيما تعلَّق بالمصادر، لم يذكر عبد الله في مقالته سوى ثلاثة مُصنَّفات للصوفي عبد الوهاب الشعراني (من أهل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) (سبق أن تناولناه في الفصل الثاني)، الذي ذكر أن شيخه الصوفي الخواص أخبره أن «السيدة زينب المدفونة في قناطر السِّباع [بالقاهرة] هي ابنة الإمام علي ولا ريب»(٣٤).

واللافت للنظر أن هذه الأدلَّة التي قدَّمها عبد الله لدحض حُجَج زكي، تُفيد -في الواقع- التأكيد على حُجج زكي؛ إذ يظهر أن القبر في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر كان معروفًا على أنه يحتوي رفات «السيدة زينب»، لكن إثبات هوية هذه السيدة على أنها حفيدة النبي [ﷺ] استند إلى الكشف والمعرفة اللدنيَّة الصوفيَّة للخواص. ونظرًا إلى أن الخواص كان أُميًّا لا يقرأ ولا يخطُّ بيده، ويفتخر بعدائه للنصوص المكتوبة، فلا يمكن أن يكون مصدر معرفته نصًّا مُدوَّنًا. وفضلًا عن ذلك، تلقى الشَّعراني نفسه تعليمًا شاملًا راسخًا في التقليد النصي، ويفترض

---

(٣٣) الجندي، أحمد زكي، ص١٤٥-١٤٧. نُشر أصل هذا المقال في جريدة الأهرام.

(٣٤) عبد الله، السيدة زينب.

هو، لا العكس. وبعبارة أخرى، كانت محاولة الدفاع عن أصالة ضريح السيدة زينب راسخةً تمامًا في سلطة المعرفة اللدنيّة الباطنيّة[٣٥].

وتصاعد الجدل بعد ثلاثة أسابيع، عندما قدّم مسؤولٌ من وزارة الداخلية استفسارًا رسميًّا إلى مفتي مصر السابق (وتلميذ محمد عبده) محمد بخيت المطيعي، طالبًا حكمه في مسألة دفنِ السيدة زينب في الضريح المنسوب إليها في القاهرة، وطلب إليه تحديد الأدلة التاريخية المتعلّقة بهذه القضية. فأجاب بخيت بالصيغة التقليدية للفتوى مستشهدًا بمصادره. ثم خلص في جوابه إلى أن المؤرخين القدامى، وكذلك علماء القرن التاسع عشر الجبرتي وعلي مبارك، أجمعوا على أن زينب حفيدة النبي [ﷺ] لم تطأ قدماها أرض مصر قطّ. وأشار إلى أن الذين يظنون أن الضريح للسيدة زينب بالفعل يحتجون بالادعاءات الصوفية القائمة على الكشف، ومن ثَمَّ فليس لحِجاجِهم قيمة تاريخية تُذكَر[٣٦].

بيد أن الجدل لم ينتهِ عند هذا الحدّ. فبعد أسبوعين، وتحديدًا في ١٧ ديسمبر/ كانون الأول من عام ١٩٣٢م، نَشَر حسن قاسم -محرر قسم التاريخ في المجلة التي نشرت مقال عبد الله وفتوى بخيت- مقالًا مُذهلًا ردَّ فيه على حُجَج زكي وبخيت اعتمادًا على مصنفاتٍ تاريخية مجهولة ومخطوطاتٍ لم تكن قد نُشِرت بعد حتى ذلك التاريخ. **فأولًا**: استشهد برواية الكُهَيني -وهو رحالة أندلسي (من أهل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي)- زار ضريح زينب بنت علي في مصر. وروى قاسم أن مخطوطة الرحلة محفوظة في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة. **وثانيًا**: استشهد بثلاث رواياتٍ وصفت مغادرة السيدة زينب المدينة واستقرارها في القاهرة في أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي: رسالة غير معروفة للعالم الشامي شمس الدين ابن طولون (من أهل القرن العاشر

---

(٣٥) إن اعتماد عبد الله على الأدلة المستندة إلى الكشف يذكّرنا بالحجّة الباطنيّة التي استند إليها عبد القادر الجزائري -قبل نصف قرن- للقول بنحلِ كتابٍ ما على ابن عربي. راجع الفصل السادس.

(٣٦) بخيت، الأسئلة والأجوبة.

الهجري/ السادس عشر الميلادي)، والكتاب الضخم المسمّى **تاريخ دمشق** للمؤرخ ابن عساكر (من أهل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) المحفوظ في مكتبة الخالدي في القدس، ورسالة من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، تُسمَّى **أخبار الزينبات** كتبها النسَّابة الشيخ الشرف العبيدلي (المتوفى ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م)(٣٧). وشكَّلت الأدلة التاريخية القوية التي جمعها قاسم العمود الفقري لجميع الحجج التي احتجَّ بها من جاء بعده ممَّن أرادوا إقامة البرهان على تاريخية ضريح السيدة زينب في القاهرة حتى يوم الناس هذا. وجرى الاستشهاد بها على نطاقٍ واسعٍ في مقالات وكُتب المصريين وغيرهم، وكذلك السُّنة والشيعة على حدٍّ سواء، لا سيما بعد أن حقَّق قاسم كتاب **أخبار الزينبات** ونَشَره في العام التالي(٣٨).

ومع ذلك، يتبيَّن -عند الفحص الدقيق- أن دفاع قاسم عن ضريح السيدة زينب ما هو إلا قطعة معقَّدة من المسرح الفيلولوجي، صُمِّمت في محاكاةٍ لعمل العلماء والمحققين الذين كانوا يُحيون الأدب التراثي آنذاك، ولكن على أساس افتراءاتٍ كانت تهدف إلى تبرير طقوس الزيارات في العصر الحديث. فلا وجود لرحلة الكهيني المفترضة في مجموعة عارف حكمت في المدينة المنورة، كما لم يُعثر عليها في أيِّ مكان آخر؛ والأمر نفسه ينطبق على رسالة ابن طولون، التي لم يقدِّم قاسم أيَّ معلومات عن المكان الذي يحتفظ بها(٣٩). وفي الوقت نفسِه، لم يحتوِ كتاب **تاريخ دمشق** لابن عساكر على الادعاء الذي نَسَبه قاسم إليه، كما أن مكتبة الخالدي لم تقتنِ يومًا نسخةً من **تاريخ دمشق** لابن عساكر. وكان الاستشهاد بتاريخ ابن عساكر استراتيجيةً ذكيةً، فقد كان العمل معروفًا بحجمِه الضخم (تضمُّ النسخ المحققة ما بين ستين وثمانين مجلدًا)، ولكن في ذلك الوقت كان ثَمَّ مختصر له،

---

(٣٧) قاسم، السيدة زينب.

(٣٨) العبيدلي، السيدة زينب وأخبار الزينبات (المنسوب للعبيدلي). وانظر على سبيل المثال: سند، السيدة زينب؛ الهنداوي، سلسلة مجمع مصائب أهل البيت، ج٣، ص٣٢٩-٣٣٤؛ بنت الشاطئ، السيدة زينب، ص١٥٥.

(٣٩) لئن كان ابن طولون شخصية تاريخية، فلم أجد دليلًا على أن الكُهَيني كان كذلك.

لا يغطي أكثر من عُشْر العمل الأصلي، قد جرى تحقيقه ونشره. واكتسبت أعمال ابن عساكر شهرةً من خلال محمد كرد علي، الذي اعتمد عليها -في شكلها المخطوط- بوصفها مصدرًا رئيسًا لتاريخه المكوَّن من ستة مجلدات عن خطط الشام[٤٠]. وأخيرًا، يبدو أن الركن الأساسي الذي استند إليه قاسم -أخبار الزينبات- مُختلَقٌ بالكامل. فقد روى قاسم في المقدمة قصة حصوله على نسخةٍ من المخطوطة من صديق سوري -لم يسمِّه- كان قد اكتشفها في مكتبة أحد أصدقائه في حلب. وقام رجل يُدعى البلتاجي بنسخ المخطوطة في عام ٦٧٦هـ (١٢٧٧-١٢٧٨م) من نسخة مبكِّرة كتبها الحسيني الحيدرآبادي عام ٤٨٣هـ (١٠٩٠-١٠٩١)[٤١]. ويحتوي سرد هذا الاكتشاف، مع وصفه التفصيلي لأسماء النسَّاخ وتواريخ نسخ المخطوطات على حلقةٍ مألوفةٍ من مقدمات كتب التراث المماثلة التي أُعيد اكتشافها في هذه الفترة. ولكن شابتها حقيقة أن حيدر آباد تأسَّست في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي؛ لذا لا يمكن أن تكون موطنًا لناسخٍ من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. كما يكشف فحص النص نفسه -وفقًا للباحث الإيراني حسن فاطمي- عن أن جزءًا كبيرًا منه عبارة عن قصٍّ ولصقٍ من التواريخ القديمة مع استبدال أسماء الرواة فحسب، بأسماء مصطنعة في غالب الأحوال[٤٢]. ويحدِّد الجهاز النقدي الذي ألحقه قاسم بالنص مواطن السَّقْط والخَرْم، ويسجِّل فروق النسخ، الأمر الذي يعطي مجددًا انطباعًا عن عملية تحقيقٍ صحيحةٍ من حيث الشكل[٤٣]. ولكن بما أن المخطوطة قد وُصِفَت صراحةً بأنها فريدة (Unicum)، فإن تضمين فروق النسخ يفضح عبثيَّة ادعاءات قاسم. وفي الخاتمة، استبق قاسم الاعتراض على أن العبيدلي لم يُعرف عنه أنه كتب كتابًا بعنوان **أخبار الزينبات** من خلال الإشارة إلى مصدرٍ مصطنعٍ ينسب هذا العمل إلى العبيدلي[٤٤].

---

(٤٠) انظر على سبيل المثال: كرد علي، **خطط الشام**، ج١، ص١٥٤.

(٤١) العبيدلي، **السيدة زينب وأخبار الزينبات** (المنسوب للعبيدلي)، ص٩-١١.

(٤٢) فاطمي، **بزّاسي-يي اعتباري كتابي أخبار الزينبات**. وأنا ممتن لحسن أنصاري لتنبيهي لهذا المرجع.

(٤٣) انظر: العبيدلي، **السيدة زينب وأخبار الزينبات** (المنسوب للعبيدلي)، ص١٢، ١٧.

(٤٤) العبيدلي، **السيدة زينب وأخبار الزينبات** (المنسوب للعبيدلي)، ص٢٦. والمرجع هو أقنوم الآثار =

إن هذا العمل الدؤوب، وهذه الدقّة في التزوير التي أظهرها قاسم، يدلّان على حجم التحدي الذي مثّله المنهج التاريخي النقدي، الذي استخدمه أمثال زكي وبخيت بإزاء مواقف المحافظين في العصر الحديث والإلحاح الذي سعى به الأخيرون إلى مكافحته، فاستخدموا نقد النص بإزاء خصومهم لإضفاء المصداقية على دفاعاتهم. وفي الوقت نفسِه لم يتخلوا عن الاستراتيجية الدفاعية الأخرى، وهي الإصرار على التعويل على سلطة الرؤى والمنامات والكرامات المشهودة بوصفها أدلةً على أصالة مقامات الأولياء(٤٥). بيد أن فعالية مثل هذه الاستراتيجية كانت تسير إلى اضمحلال. وكانت التيارات الإصلاحية تكتسب أرضًا جديدةً، وتغذّيها مجموعة متزايدة من الأدبيات التراثية على نحوٍ مستمرٍّ، فضلًا عن المصنفات التي أُلِّفَت ونُشِرت حديثًا، وكانت أكثر تمييزًا وتعقيدًا في استخدامها النقدي للمواد التاريخية. وكانت ممارسات العصر الحديث -مثل تقديس مقامات الأولياء- مرتبطةً ارتباطًا وثيقًا بصحيح الدين المتمثّل في الكشف وفقدان الذاكرة التاريخي المتعمَّد، وعلى هذا النحو جرى تقويضها على نحوٍ حتميٍّ بسبب عودة ظهور كتب التراث في شكلٍ مطبوعٍ أضحى متاحًا على نطاق واسع. ثم أطلق زكي بنفسه رصاصة الرحمة على الجدلَ الدائر حول ضريح السيدة زينب في مقال نُشر في أبريل ١٩٣٣م، جاء فيه:

«فما قام الإسلام على حديث خُرافةٍ، أو أسطورةٍ مكذوبةٍ، ولا على عبادة عظمٍ رَميمٍ، أو رُفات خلَقها الوهمُ بطريق التَّلبيس والتَّدليس».

كما أطَّر زكي القضية برمتها بوصفها قضية المعرفة بإزاء العقيدة(٤٦). فعند زكي كانت الممارسات الدينية المستندة إلى الخرافات تسير جنبًا إلى جنب الادعاءات الماضوية التي لم يجرِ فحصها نقديًا.

= في الكشف عن الخطوب لأبي يعقوب الأزموري المغاري (المغازي؟)، بيد أنني لم أجد دليلًا على وجود كتابٍ بهذا العنوان فضلًا عن مؤلف حمل هذا الاسم. وعن كتابٍ من تصنيف العبيدلي، انظر كتابه المسمّى تهذيب الأنساب.

(٤٥) عبد الله، السيدة زينب. وانظر أيضًا: سند، السيدة زينب.

(٤٦) زكي، «استفتاح السنة الثانية»، ص٢٩.

في الوقت نفسه تقريبًا، طعن زكي أيضًا في صحَّة مزار مهم آخر في القاهرة، وهو الضريح المزعوم لرأس الحسين، حفيد النبي [ﷺ] (وشقيق السيدة زينب)، الذي يُعتقد أنه استُشهد في أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي في العراق. كان ضريح الحسين مزارًا رئيسًا، وكان المسجد المجاور مركزًا للتدين الشعبي ونشاط الطرق الصوفية. ولكن وَصَف زكي قصة انتقال رأس الحسين إلى القاهرة في القرن الحادي عشر بوصفها:

«أسطورة وقرت في الصدور ورسخت في الأذهان، وزادها مرور الزمان تمكينًا وتأييدًا، فتناقلتها الكافَّة جيلًا بعد جيل، وأخذها الأخلاف عن الأسلاف قضيةً مُسلمةً لا تقبل نقدًا ولا نقضًا»(٤٧).

وكان ابن تيمية قد أشار بالفعل في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي إلى أن الضريح المزعوم لرأس الحسين يفتقر إلى أيِّ أساسٍ تاريخيٍّ، ولكن ثقل التقاليد، وقصص القصَّاص التي روَّجها الصوفية -وفقًا لزكي- جعلت هذا الضريح مقدسًا ومحصنًا ضد النقد التاريخي(٤٨). وكان ثَمَّ شيخ أزهري قد أثار بعض الشكوك بشأن أصالة الضريح قبل قرنٍ من مولد زكي. فوفقًا لإدوارد لين (١٨٠١-١٨٧٦م)، رأى تلميذٌ لذلك الشيخ رؤيةً أكَّد له النبي [ﷺ] نفسه فيها أن رأس الحسين قد دُفن بالفعل في القاهرة، فهدأ بال الشيخ، وصدَّق رؤية تلميذه(٤٩).

وواجه حسن قاسم نقد زكي مجددًا، ولكن نظرًا إلى تراجع قيمة الرؤى بوصفها دليلًا، كان على قاسم أن ينتهج نهجًا يبدو علميًّا بدرجة أكبر. ففي نهاية مقالته الافتتاحية في تحقيقه لأخبار الزينبات، استنسخ قاسم رواية شاهد عيان عن نقل رأس الحسين إلى القاهرة عام ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م، التي أُخذت -حسب قوله- من

---

(٤٧) الجندي، أحمد زكي، ص١٤٧-١٤٨.

(٤٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٧، ص٢٥٧-٥٩.

(49) Lane, *Manners and Customs*, 194- 96.

قلت: الشيخ هو المهدي، وتلميذه هو محمد البهائي، والرواية الكاملة لإدوارد لين تجدها في الترجمة العربية لكتابه، ص٢١٧-٢١٩. (المترجم)

رواية رحالة كانت نُشِرت في مجلة في وقت سابق بوقت قصير[٥٠]. ومع ذلك، فإن قاسمًا لم يذكر اسم الرحالة ولا اسم المجلة، وتحدَّث حديثًا غامضًا عن أن المخطوطة تستقرُّ إما في برشلونة أو إشبيلية. ولم أجد أثرًا يُذكَر لمثل هذه الرواية، وبالنظر إلى الطبيعة الخيالية للكتاب بصفة عامَّة، ينبغي أن يُعَدَّ هذا الادعاء أيضًا ادعاءً كاذبًا حتى نجد دليلًا على صحَّته.

إن إغراء استخدام عدد كبير من المخطوطات العربية التي لم تكن قد طُبِعت بعدُ -ولم يطلع عليها أحد- بوصفها ستارًا من الدخان للتغطية على مواقف جدليَّة تفتقر إلى الأدلة الكافية، لم تؤثر في شخصيات ثانوية مثل قاسم فحسب، بل أثرت أيضًا في أكثر علماء المخطوطات علمًا وتحصيلًا في الجيل الذي خلف طاهر الجزائري؛ أعني المهاجر العثماني محمد زاهد الكوثري. كان الكوثري عالمًا تلقى تعليمًا تقليديًّا، ونجمًا من المدارس العثمانية، وقد بلغ سِنَّ الرشد في الأيام الأخيرة للدولة العثمانية. وبعد إلغاء المدارس القديمة في أعقاب الحرب العالمية الأولى غادر إستانبول -خوفًا على حياته- واستقرَّ في مصر عام ١٩٢٢م، إلا أنه عمل طيلة حياته تحت عبء الحفاظ على المثالية العلمية والعقيدة الدينية الصحيحة التي اختفت في وطنه. وكان الكوثري عالمًا متفننًا، واسع الدراية بمجموعات المخطوطات في إستانبول. وما إن وصل إلى مصر، حتى عكف على دار الكتب المصرية لا يبغي عنها حولًا. وقبل وصوله إلى مصر أقام مدَّة طويلة في دمشق، حيث عكف -وفقًا لما رواه تلميذه عبد الفتاح أبو غُدَّة- على مطالعة مخطوطات المكتبة الظاهرية حتى إنه لم يستطع الانسلاخ عنها لطلب المعاش عندما نفد ماله ولم يعُد معه درهمٌ واحدٌ يشتري به شيئًا يقتاتُ به[٥١]. وجعل علم الكوثري الغزير، واعتراف أهل عصره به بوصفه عالمًا- الرجلَ عقدةً حاسمةً في شبكات التحقيق والنشر في أيامه. فعلى سبيل المثال، كتب العالم الهندي أبو الوفا الأفغاني (١٨٩٣-١٩٧٥م) في عام ١٩٣٨م إلى المستشرق الألماني هيلموت ريتر في

---

(٥٠) العبيدلي، السيدة زينب وأخبار الزينبات المنسوب للعبيدلي، ص٩٠-٩٣.

(٥١) أبو غدة، صفحات من صبر العلماء، ص٢٥٢-٢٥٣.



شكل (٨-٢): محمد زاهد الكوثري. تُنشر بإذنٍ من سعود السرحان.

إستانبول -بعد إلغاء الخلافة العثمانية[٥٢]- يعلمه برغبته في تحقيق كتابٍ في التراجم من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[٥٣]، ويطلب إليه المعونة في الحصول على صورةٍ لمخطوطة إستانبول من الكتاب. فما كان من ريتر إلا أن بادر بإرسال صورة المخطوطة للأفغاني. فنَسَخها الأخير ثم أرسل نسخةً منها إلى الكوثري في القاهرة، حيث قابَلها الكوثري على مخطوطة أخرى من

---

[٥٢] عن ريتر (Ritter) انظر: van Ess, *Im Halbschatten*.

[٥٣] أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري.

الكتاب كانت تحتفظ بها دار الكتب المصرية قبل أن يُعيدها إلى حيدر آباد مجددًا، حيث جرى تحقيقها أخيرًا ونشرها[٥٤]. وفي مناسبة أخرى، كان لدى الكوثري تلميذ سوري ينسخ له سيرةً للشافعي مؤرخة بالقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي في حلب، ثم سلَّم هذه النسخة إلى ناشر قاهري قام بطباعتها[٥٥].

على الرغم من أن العلماء المحافظين كانوا عمومًا أقلَّ انخراطًا من نظرائهم الإصلاحيين في تحقيق كتب التراث، فإن الكوثري شمَّر عن ساعديه وشارك بهمَّة في هذه الحركة[٥٦]. ومع ذلك، فقد كان ينظر إلى نفسه بوصفه حاملًا لعقيدة محدَّدة جرى تهديدها من قِبَل بعض كتب التراث التي نُشِرت حديثًا، فعمل بلا كللٍ ولا مللٍ في «تصحيح» النصوص التراثية وجعلها تتماشى مع قناعاته في الفقه والعقيدة باستخدام وسائل جاءت تعسفيةً أحيانًا، ومغالطات أحيانًا أخرى. وكانت طريقته الأولى هي إدراج حواشٍ واسعة في النصوص التراثية التي عدَّها تحتوي على عباراتٍ مشكوك فيها. فعلى سبيل المثال، في محاولة منه لمقاومة انتشار أفكار ابن تيمية، نَشَر الكوثري كتاب الذهبي (المتوفى ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م) **بيان زغل العلم**، الذي اشتمل على فقرةٍ حثَّ الذهبي فيها قرَّاء كتابِه على تجنُّب دراسة علم الكلام، وضرب المثل بابن تيمية بوصفه مثالًا لما يمكن أن يُسفر عنه الجدل في علم الكلام من خلافات، وما قد يثيره من فتنٍ حادَّة بين المسلمين. ولكن لسوء حظ الكوثري، فإن بقيَّة نص الذهبي بعد هذه الفقرة حملت أفكارًا وجدها الكوثري مُسيئةً للغاية، الأمر الذي دفعه إلى خوض معركة حامية الوطيس مع المؤلف في حواشي المتن إما لدحض أفكاره أو ببساطة للإنكار عليه[٥٧]. وعندما ذكر الذهبي -في أحد المواضع- أن الفقهاء الأحناف (وكان الكوثري على المذهب الحنفي)

---

(٥٤) الصيمري، **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، ص١٠.

(٥٥) ابن أبي حاتم، **آداب الشافعي ومناقبه**، ص٦، ١٢-١٣.

(٥٦) عن رسائل الكوثري مع العالم الأفغاني-الهندي محمد البِنُوري (١٩١٠-١٩٧٧م) حول تحديد مكان الكتب وتحقيقها وإعدادها للنشر، انظر: الكوثري، **رسائل الكوثري إلى البنُوري**.

(٥٧) في: الذهبي، **بيان زغل العلم والنصيحة الذهبية**، انظر على سبيل المثال ص١٤ (عن أبي حنيفة)، ص١٨ (عن الحنابلة)، ص٢٣ (في علم الكلام)، ص٢٤ (عن ابن تيمية).

يعطون أحيانًا الأولوية للرأي على حساب النص، فما كان من الكوثري إلا أن شكّك في صحّة نسبة مُصنّفٍ مشهورٍ في المذهب الحنفي لمجرّد تجنُّب اتهام الذهبي[٥٨].

ولم يكن من الممكن إزالة الفساد من بعض المصنفات -من الناحية العقدية- من خلال إضافة الكثير من الحواشي فحسب، بل كان الكوثري يعتقد أنه يجب حظر نشر مثل هذه المصنفات تمامًا. ومن ثمّ فقد التمس من الأزهر التدخل للحيلولة دون نشر مُصنّف مبكّر في علم الكلام للدارمي (المتوفى ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)، وكان محدّثًا وتلميذًا لأحمد بن حنبل[٥٩]. ورأى الكوثري أن تأكيد الدارمي على بعض الصفات الإلهية المذكورة في القرآن وفي الأحاديث قد بلغ حدَّ التجسيم، الأمر الذي يجعل مذهبه وثنيًا. ويميز التقليد الأشعري المتأخر -الذي كان الكوثري يدين لله به- بين الصفات الإلهية التي يمكن إثباتها على نحو شرعي في ظاهرها (غالبًا ما تكون مجردة مثل العلم، أو غير ذلك مثل البصر) وتلك التي ينبغي تأويلها (مثل إثبات العين لله، أو استوائه فوق عرشه). وقد أخذ الكوثري على الدارمي مخالفته العقيدة الصحيحة، بيد أنه عرّف محتوى هذه العقيدة الصحيحة على أساس المصنفات المتأخرة مقارنةً بمصنفات الدرامي[٦٠]. وقد أصبحت هذه الاستراتيجية مثيرةً للريبِ بسبب حقيقة أن كتابًا لـ[أبي الحسن الأشعري] مؤسس المذهب الأشعري كان قد نُشر مؤخرًا في الهند، وظهر من خلاله أن مواقف أبي الحسن الأشعري كانت قريبةً على نحو مفاجئ من مواقف الدارمي في عددٍ من المسائل المتنازع عليها[٦١]. وحاول الكوثري التخفيف من غلواء هذا التحدي

---

(٥٨) العمل المعني هو **المخارج في الحيل** للشيباني. انظر تعليقات القونوي في مقدمة نسخته من الذهبي، **بيان زغل العلم**، ص١٩-٢٠. وعن أصالة كتاب الشيباني، انظر مقدمة شاخت لنشرته من هذا الكتاب.

(٥٩) انظر: الكوثري، «**نماذج مما في نقد الدارمي**» و«**خطورة القول**». ومع ذلك، نُشر كتاب الرد على بشر المريسي للدارمي عام ١٩٣٩م.

(٦٠) الكوثري، «**خطورة القول**»، ص٢٦٩-٢٧٢.

(٦١) الأشعري، **الإبانة** (نشرة حيدر آباد)؛ انظر على سبيل المثال: ص٧ (في مسألة إثبات العين لله).

المحتمل لموقفه من خلال التشكيك في أصالة كتاب الأشعري. فادعى في البداية أنه كان عملًا مبكرًا استهدف إغراء المجسّمة المعاصرين بالعودة إلى حظيرة الجماعة، ثم أكَّد بأخرةٍ أن المجسِّمة قد تلاعبوا بالنص وأفسدوه، ونتيجةً لذلك التلاعب لم يعُد نصًّا يوثق به وينبغي طرحه ظهريًّا متى ظهر مختلفًا مع مذاهب المتكلمين الأشاعرة المتأخرين[٦٢]. بيد أن الكوثري لم يُقم دليلًا على دعواه العريضة التي تقضي بأن:

«النسخة المطبوعة في الهند من الإبانة نسخة مُصحَّفة محرَّفة، تلاعبت بها الأيادي الأثيمة، فيجب إعادة طباعتها من أصلٍ وثيقٍ»[٦٣].

في الواقع، تُظهر النشرة النقدية للعمل -التي نُشرت في عام ١٩٧٧م- أن هذه التهمة لا أساس لها من الصحَّة[٦٤]. وكان الغرض من ادعاء العبث بالنص ببساطة نَزع فتيل التهديد الذي يمثِّله النص لوجهة نظر الكوثري المُحدَّدة للعقيدة الصحيحة، والتي استندت على نحو مباشر إلى المذاهب الكلامية للأشاعرة المتأخرين.

وتتجلَّى الاستراتيجية نفسُها في معالجة الكوثري لتفسير محمود شهاب الدين الآلوسي الكبير للقرآن، الذي استعرضنا نقده لتعظيم العوام لمقامات الأولياء في الفصل السابع في أثناء حديثنا عن سياق جهود ابنه المصلح نعمان الآلوسي، الذي شجَب هذه الممارسة[٦٥]. وكان تفسير الآلوسي أحد أهم كتب التفاسير التي دُوِّنت في العصر العثماني، وأهداه محمود شهاب الدين للسلطان العثماني عبد المجيد (حكم بين عامي ١٨٣٩-١٨٦١م). وفي حاشية للكوثري أفردها لانتقاد دفاع نعمان الآلوسي عن ابن تيمية، تأسَّف الكوثري فيها لأن الانشغال

---

(٦٢) انظر تعليقات الكوثري في: السبكي، السيف الصقيل، ص٩١.

(٦٣) انظر تعليقات الكوثري في: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص٢٨. وكرَّر هذه التهمة في: البيهقي، الأسماء والصفات، ج٢، ص٢٩٧ (في مسألة إثبات العين لله).

(٦٤) الأشعري، الإبانة، (نشرة محمود)، ص١٨ (في مسألة إثبات العين لله).

(٦٥) محمود شهاب الدين الآلوسي، روح المعاني (نشرة ١٩٢٦م)، ج١٧، ص٢١٣؛ نقلًا عن: نعمان الآلوسي، جلاء العينين (نشرة منير آل زهوي)، ٤٧٨.

بالدُّنيا قد أدى إلى ضلال نُعمان (مشيرًا إلى أن المادة ما دخلت في شيء إلا أفسدته)، ثم اتَّهم نعمان الآلوسي بتغيير نصّ كلام أبيه عندما طبع تفسيره بعد وفاته، مدعيًا أنه:

«ولو قابله أحدهم بالنسخة المحفوظة اليوم بمكتبة راغب باشا بإستانبول -وهي النسخة التي كان المؤلف أهداها إلى السلطان عبد المجيد خان- لوجَد ما يطمئن إليه»[٦٦].

ويبدو أن الكوثري هنا -كما في حالة كتاب الأشعري- قد اعتمد على خبرته المألوفة بالمخطوطات العثمانية لتقديم أدلةٍ نقديةٍ ومحددةٍ من نقد النص تُشير إلى العبث بالنصوص على أيدي عصابة كانت تسعى للتلاعب بالتراث الإسلامي، وتكرَّر ادعاءُ الكوثري منذ ذلك الحين[٦٧]. ومع ذلك، فإن نشرةً صدرت عام ٢٠١٠م من التفسير استندت إلى النسخة التي أهداها محمود شهاب الدين الآلوسي إلى السلطان في عام ١٨٥٠م (وهي لا تستقر في مكتبة راغب باشا، بل هي محفوظة في مكتبة أحمد الثالث في مكتبة طوب قابي سراي)، ولم يُعثر في هذه النشرة على دليلٍ على وجود اختلافاتٍ كبيرةٍ من الناحية العقدية بين النسخة الأُم والطبعة الأولى[٦٨]. ومن ثَمَّ يبدو أن الكوثري -مجدَّدًا- سعى إلى تحييد التهديد الذي مثَّله نصٌّ معينٌ لمفهومه عن صحيح الدين من خلال الافتراء بدافع الورع، وإظهار ذلك الافتراء كما لو كان نقدًا نصيًّا[٦٩].

---

(٦٦) السبكي، السيف الصقيل، ص١١٥-١١٦، الحاشية ٢.

(٦٧) سعت دراسة نُشِرت عام ١٩٦٨م إلى التشكيك في الادعاء، الذي وصفته بأنه واسع الانتشار، من خلال فحص نسخة المخطوطة المحفوظة في مكتبة عائلة الآلوسي في بغداد، لكن لم يستطع المؤلف الوصول لمخطوطة إستانبول. انظر: عبد الحميد، **الآلوسي مفسِّرًا**، ص١٦٤-١٦٥.

(٦٨) محمود شهاب الدين الآلوسي، **روح المعاني** (نشرة حبوش وآخرين)، ٦٧-٧٠.

(٦٩) بوسعنا ضرب أمثلة إضافية لاستخدام الكوثري لهذه الاستراتيجية. فهناك مثال آخر سبق أن ذكرناه في الفصل الرابع، وهو ادعاؤه بأن أحمد الحسيني تلاعب بمخطوطة مختصر المزني لكي يخفي خطأً نحويًّا ارتكبه الشافعي شيخ المزني في مقطع مقتبس في مختصر المزني. الكوثري، **تأنيب الخطيب**، ص٤٩-٥٠. ومع ذلك، فإن النص كما طبعه الحسيني موثَّق في أقدم مخطوطة للكتاب =

ويبدو أن مثل هذه الحجج -على الرغم من تهافُتِها- قد سمحت للكوثري فضلًا عن عددٍ كبيرٍ من المعجبين به بتكذيب وجده أنصاره جديرًا بالثقة لمحتوى مصنفات التراث التي بات يُنظَر إليها على أنها إشكالية. وكان الكوثري قارئًا واسع الاطلاع، والطاقة الهائلة التي جلبها الكوثري إلى هذه السجالات مذهلة حقًا، إلا أنها مثيرة للسخط في آنٍ معًا. وجعل العدد المذهل من المؤلفات -ولا سيما المخطوطات غير المنشورة- التي دأب على الاستشهاد بها، التحقُّقَ من صحَّة ادعاءاته مهمةً عسيرةً حقًا. بيد أن الإصرار الشديد الذي سعى به لمواجهة الأفكار والمصنفات التي كان يعدُّها خطيرةً يكشف عن مخاوفه العميقة بشأن المشهد الديني المتغير للعالم الإسلامي في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

وعلى أية حال، فقد استمرَّ الكوثري في استخدام لقبه الرسمي «مساعد شيخ الإسلام في الدولة العثمانية» حتى بعد انهيار الدولة، على نحوٍ يشي بحنين صاحبه لِبنية مؤسَّسية، ومن ثَمَّ السلطة الدينية التي تمثلها، والتي اختفت من المشهد[(٧٠)]. وفي هذا العالم الجديد في ظلِّ سلطة مؤسسية ضئيلة التأثير، نُشِرت الكُتب على أيدي أشخاص كانوا يفتقرون -في رأي الكوثري- إلى التأهيل العلمي المناسب، كما كانوا يفتقرون إلى احترام التراث؛ والأسوأ من ذلك أنهم كانوا يستخدمون هذه الكتب لتحدي الأفكار التي كان يعدُّها مُقدَّسةً. ففي حديثه عن أمثال هذا المُبتدِئ -يعني أحمد شاكر الذي سنناقشه لاحقًا في هذا الفصل، وهو الأخ الأكبر لمحمود شاكر- شكا الكوثري قائلًا:

= وُجِدت في مصر؛ لذلك يبدو أن قول الكوثري يمثّل حالةً أخرى من إلقاء التهم جزافًا، والجدل على غير أساس. قارن بين المزني، مختصر، ورقة ٢ ظ، مع الشافعي، الأم (نشرة بولاق)، ج١، ص٩.

قلت: والخطأ الذي ذكره الكوثري هو قول الشافعي: «وليست الأذنان من الوجه فيغسلان»، والصواب فيغسلا. ورأي الكوثري أن إثبات النون من لفظ الشافعي، وأن الحذف من فعل الطابع (يعني الحسيني). (المترجم)

(70) Haykel, "Political Failure of Islamic Law," 8-11.

«وكفى أن تكون عنده فتاوى فرج الله الكردستاني[71] للشيخ الحراني [يعني مجموع فتاوى ابن تيمية]، فينقل منها صفحتين من بحث تعليق الطلاق مثلًا، ويذيع ما فيهما في الصحف والمجلات بدون أن يشعر بحاجة إلى التأكد من مبلغ أمانة الطابع، ومن عدم تصرفه في نصوص الكتاب زيادةً ونقصًا أو تصحيحًا -على زعمه- أو تصحيفًا، أو متابعةً للهوى، ولا إلى التحقُّق من درجة مطابقة ما في الكتاب للواقع، وصدق مؤلفه، وبُعده عن الزيغ والزلل فيما شذَّ به عن الجماعة»[72].

وأدى اعتماد الطباعة -سواء لنشر كتب التراث أو لمناقشتها في المنشورات الثانوية مثل المجلات- إلى فقدان أفراد مثل الكوثري للسُّلطة، بيد أن إحاطته التامَّة بنقد النص مثَّلت طريقةً للتعويض عن هذه الخسارة. ونتج عن تحصيله العلمي الكبير إخراجه لعددٍ كبيرٍ من النشرات الجيدة والمقالات العلمية والمقدمات والتعليقات[73]. بيد أنه حاول استخدام سلطته أحيانًا -بوصفه عالمًا- للمُصادرةِ على نصوصٍ معيَّنة إما بالدفاع عن حظرها، أو بتقويض الثقة في صحَّة ما جاء فيها، الأمر الذي أسفر عن مدرسيَّةٍ معدلةٍ قبلت بطباعة كتب التراث، إلا أنها استمرت في تحديد نصوص المناهج اللاحقة، التي رأتها جديرةً بالثقة على نحو فريد، بوصفها معيارًا لما هو صحيح ومناسب. وبالقياس إلى هذا المعيار المنحرف، فمن الواضح أن عددًا كبيرًا من المتون التراثية أخفقت في تلبية هذه المعايير. ومن ثمَّ كان من قَبيل المحتمل أن تكون فاسدة، ويحتمل أيضًا أن تكون مُفسدةً للعوام؛ لذا كان لا بدَّ من دراستها والتعليق عليها على نحو شامل من قِبل علماء مثل الكوثري من أجل تحييد تهديدها المحتمل لصحيح الدين. ومن المفارقات أن جنون الارتياب عند الكوثري حول التزوير الذي يرتكبه أعداء الإسلام الصحيح

(71) مؤسس دار نشر كردستان. انظر عنه الفصل الرابع.

(72) الكوثري، «كلمة في الإفتاء»، ص٩٤.

(73) عن مقالات الكوثري، انظر مقالاته. وعن مقدماته، انظر: مقدمات الإمام الكوثري.

كان دافعه إلى التدخل الذي عمل -بدوره- على التأثير في تشويه التقليد النصي التراثي. وكما لحظ أحد أصدقائه:

«وهكذا شأن التعصُّب، دائمًا يبعد صاحبه عن الحق ولو كان من كبار العلماء، كصديقنا الشيخ محمد زاهد الكوثري»(٧٤).

نقد النصوص

يرتبط المنهج النقدي لإعادة بناء الحوادث التاريخية من النصوص القديمة ارتباطًا وثيقًا بالدراسة النقدية للنصوص نفسِها، وكان هذا المجال أيضًا محلَّ نزاع شديد في الخطاب العربي والإسلامي في أوائل القرن العشرين. فقد تأثَّر نقد النص في الغرب -في هذه الفترة- تأثرًا شديدًا بكتيِّبٍ لعالِم التراث الإغريقي-الروماني (الكلاسيكيات) الألماني بول ماس (Paul Maas) (١٨٨٠-١٩٦٤م) في نقد النصوص نُشِر عام ١٩٢٧م(٧٥). وكان مكمن القوة في هذا الكتاب هو الوضوح الذي اقترب به المؤلف من تنظيم المهمَّة الفوضوية المتمثلة في تحقيق نصٍّ على أساس مخطوطات مختلفة ومُتفاوتة في الدقَّة، واختزال العملية في مجموعة من الفرضيات والإجراءات التي تسمح للمحقق-الناقد بإعادة بناء النص الأصيل، أو على الأقل إعادة بناء نصٍّ أقرب ما يكون إلى الأصل، مقارنةً بالمخطوطات الباقية من الكتاب، كل على حدة. واعتمد كتيّب ماس على التطورات المنهجية في القرن التاسع عشر، لا سيما تلك المرتبطة بعالم الكلاسيكيات الألماني كارل لاكمان (Karl Lachmann) (١٧٩٣-١٨٥١م).

كان لاكمان قد قسَّم مهمةَ ناقد النصوص إلى مرحلتَيْن متمايزتَيْن: **المراجعة** (recension)، وتقضي بتجميع فروق النسخ من المخطوطات المتنوعة الباقية، ثم **التصحيح** (emendation)، أي صياغة قراءة أفضل قد لا توجد في المخطوطات.

---

(٧٤) الغماري، سبيل التوفيق، ص٨١.

(75) Maas, *Textkritik*.

وتضمَّنت عمليـة التصحيح الحكم الـذي يتطلب الإلمام بالموضـوع، وبالمؤلف، وبالأساليب اللغويـة السَّـائدة فـي عصـر المؤلـف، ومعرفـة النصـوص وتطورها، والدرايـة بأنـواع مختلفة من تصحيفات النسَّـاخ وأخطائهـم المحتملة. ومن ثَمَّ فإن نقد النص فنٌّ، وليس علمًـا، ومن ثَمَّ لا يخضـع للتقدُّم المنهجي[٧٦]. ولم يتعلَّق ابتكار لاكمـان بالتصحيـح، بـل بالأحـرى بالمراجعـة. فقد وسَّـع نطاقهـا، ووضع القواعـد التـي وعدت بالارتقاء بها إلى مسـتوى العلم الدقيق الذي يمكن أن يُسـفر عن بعض الاسـتنتاجات. وكانت فكرتـه المركزية تقضي بأن تجميع فروق النسـخ بين المخطوطات يمكن أن يُستخدَم لإنشاء علاقات أنساب بين المخطوطات[٧٧]. ومن ثَمَّ يمكن بعد ذلك ترتيبها في رسمٍ بيانيٍّ يشبه شجرة العائلة[٧٨].

والافتراضـان الأساسـيان اللـذان قام عليهما المشـجَّر هما: أن النسَّـاخ نسـخوا نصوصَهم دون مقابلة نسخهم على نُسخٍ أخرى من الكتاب نفسِه، وعلى هذا النحو تكون كل مخطوطة سـليلةً لنسـخةٍ واحدةٍ سـابقةٍ عليها فحسب، والافتراض الثاني أن النسَّـاخ نسخوا النصوص دون إقحام تخميناتهم وتصحيحاتهم على المتن. فإذا كانت هاتان الفرضيتان صحيحتَيْن، فإن المُشـجَّر يسـمح لناقد النص بتضييق نطاق المخطوطـات التـي ينبغي عليه معاودتها من خلال اسـتبعاد جميع النسـخ الوصفية المزعومة، تلك التي يظهرها المشجر على أنها مجرَّد نسخ منسوخة من نسخ أخرى متاحـة بالفعـل، أو قابلة لإعادة البناء. والأهـم من ذلك أن المشـجر يوفر طريقةً آليةً للاختيار بين فروق النسـخ. فإذا اتفقت فروع مختلفة من المشجر على قراءةٍ بعينها، فلا بدَّ أن هذه القراءة كانت موجودةً في أقرب سـلفٍ مشـترك لها. وتسـمح عملية

---

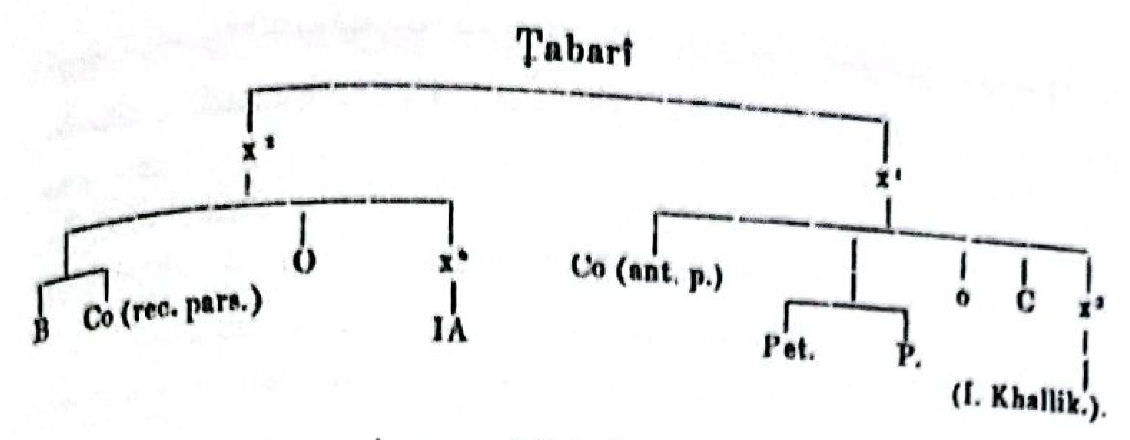
(76) Timpanaro, *Genesis of Lachmann's Method*, 43.

(٧٧) انظر:

Lachmann, *Kleinere Schriften*, esp. 1:81-114 ("Der Nibelungen Lied; Der Edel Stein").

(٧٨) المُشـجَّر: هـو تصـور للعلاقات بيـن المخطوطات التـي تصورها لاكمان. لـم يخترع لاكمان المشجر (stemmata)، وكذلك لم يصنع مشجرًا بنفسه. انظر:

Timpanaro, *Genesis of Lachmann's Method*, 90-96.



شكل (٨-٣): مُشجَّر لاكمان لمخطوطات تاريخ الطبري، من صُنع دي خويه (M.J. de Goeje)

انظر: (Al-Ṭabarī, *Annales*, lxiii)

التفكير على هذا النحو للناقد بتأسيس محتوى النموذج الأصلي على وجه اليقين. وفي حالة الأدب الإغريقي-الروماني والكتابي وسائر أنواع الأدب القديم الأخرى، فإن النموذج الأصيل لم يكن النسخة الأم، بل كان نُسخةً متأخرةً؛ نظرًا لعدد الأجيال التي تفصل بين العصور القديمة عن أقدم المخطوطات الباقية من النص[٧٩]. وما إن يجري بناء النموذج الأصلي من خلال هذه المعايير الموضوعية، حتى يصل النص إلى حالة تُعَدُّ الأقرب إلى حالته الأصيلة التي يمكن تحقيقها من خلال المعلومات الواردة في المخطوطات فحسب. ومن ثَمَّ فالخطوة التالية هي الحكم العلمي الذاتي الذي لا مفرَّ منه وفقًا للتصحيح (emendation)[٨٠].

تطورت هذه النظرية العالية لنقد النص في سياقٍ أوروبيٍّ طُبِعت فيه الكلاسيكيات عدَّة قرون، في البداية على أساس المخطوطات الحديثة التي كان يسهُل قراءتها. ثم جرى تحسين هذه النصوص السقيمة من خلال التحقيقات اللاحقة التي جرت على أيدي المحققين، إما بمعاودة مخطوطات أفضل من الكتاب، أو من خلال الاستناد إلى علم الناقد في عملية تصحيح النص[٨١]. وساعد المنهج الذي طوَّره لاكمان في معالجة عشوائية هذه الاستراتيجية، بيد أن الجهد المطلوب كان عظيمًا،

(79) Timpanaro, *Genesis of Lachmann's Method*, 85.

(80) Berschin, "Lachmann und der Archetyp."

(81) Timpanaro, *Genesis of Lachmann's Method*, 45-46.

حتى إن لاكمان وغيره من الفيلولوجيين البارزين في عصره غالبًا ما كانوا يقصرون كثيرًا في ممارستهم للمعايير النظرية الخاصة بهم[٨٢]. وكذلك لم يتبنَّ زملاء لاكمان من الفيلولوجيين المعاصرين طريقتَه على الفور. فعلى سبيل المثال، توفَّر جوتفريد هيرمان (Gottfried Hermann) (١٧٧٢-١٨٤٨م) -وكان عالمًا مشهورًا متخصصًا في الكلاسيكيات اليونانية والرومانية في جامعة ليبتسج- على تصحيح نشرات الفولجاتا (Vulgate)[٨٣] استنادًا إلى معرفته العميقة باللغات والآداب الكلاسيكية لحلِّ المعضلات النصيَّة في هذه النشرات[٨٤].

وبدأ المستشرقون -في هذا الوقت الذي كان يشهد كثيرًا من أوجه الابتكار المنهجي والتغيير- في تحقيق متون التراث العربي ونشرها على نحو جدي[٨٥]. فعلى سبيل المثال، شرع أنطوان إيزاك سلفيستر دي ساسي (Antoine Isaac Silvestre de Sacy) في باريس بمعاونة من تلميذه هيتريش ليبرخت فليشر (Heinrich Leberecht Fleischer) في نشر بعض النصوص الأساسية في الأدب والفكر العربي في ليبستج، لكن نشراتهما احتوت على عددٍ قليلٍ للغاية من العناصر النقدية؛ إذ لم يضربا صفحًا عن تحليل المخطوطات الباقية بطريقة المشجَّر فحسب، بل إن نشراتهما لم تسرد حتى فروق النسخ بين المخطوطات[٨٦]. ويبدو

---

(82) Timpanaro, *Genesis of Lachmann's Method*, 81, 90.

(٨٣) الفولجاتا (Vulgate): هي نسخة لاتينية من الكتاب المقدَّس، وهي إلى حدٍّ كبيرٍ نتيجة أعمال القديس جيروم، الذي كلَّفه البابا داماسوس الأول (Damasus I) عام ٣٨٢م بمراجعة الترجمات اللاتينية القديمة. وبحلول القرن الثالث عشر الميلادي، أصبح هذا التنقيح يُطلق عليه اسم versio vulgata، أي «الترجمة شائعة الاستخدام»، وفي النهاية أصبحت النسخة اللاتينية النهائية الرسمية للكتاب المقدَّس في الكنيسة الكاثوليكية. (المترجم)

(84) Timpanaro, *Genesis of Lachmann's Method*, 75.

(٨٥) انظر على سبيل المثال:

Fück, Die arabischen Studien in Europa, 147-50;

السيد، التراث العربي في الحاضر، ص٨٠-٨٩.

(٨٦) انظر على سبيل المثال: طبعات المستشرقين المبكِّرة لمقامات الحريري (١٨٢٢م) وتفسير البيضاوي (١٨٤٦-١٨٤٨م).

أن هذا الإهمال لمرحلة المراجعة (Recension) في التحقيق كان خيارًا منهجيًا متعمدًا لهذين العالمين. ووصف أوغست مولر (August Müller) (١٨٤٨-١٨٩٢م) -وكان تلميذًا لفليشر- مفهوم الفيلولوجيا الذي تعلّمه فليشر من سلفستر دي ساسي بأنه:

«لا يعدو كونه تطبيق المنطق السليم على المادة المنقولة، مع السعي المخلص من أجل أكبر قدر ممكن من الدقّة والكمال في جمع ما جرى نقله ومعالجته بلا كلل ولا ملل، واستبعاد كل أشكال التعسُّف الذكي».

تعلّم فليشر من دي ساسي أن المنهج الصحيح لا يستلزم تطبيق قالبٍ واحدٍ بعينه على جميع أنواع النصوص(٨٧). بيد أنه درس أيضًا على يد جوتفريد هيرمان (Gottfried Hermann)، الذي كانت الفيلولوجيا عنده تعني دقّة التصحيح (emendatio). وكان هذا الموقف النظري مناسبًا لأنواع النصوص التي حقّقها المحققون من المستشرقين الأوائل مثل سيلفيستر دي ساسي وفليشر على نحو أساسي؛ أي كتب التراث التي ظلت شائعةً في العصر الحديث بوصفها نواةً للتقاليد المشتركة واسعة النطاق بين المسلمين، التي كان عدد المخطوطات الباقية من النصّ يكاد لا يُحصى. وبالنسبة إلى مثل هذه المصنفات، كان الفحص المنهجي للمخطوطات الباقية من الكتاب (قبل الفهرسة العالمية المنهجية للمخطوطات العربية على الأقل) أمرًا مستحيلًا، ناهيك عن كونه غير ضروريّ(٨٨).

ولمّا بدأت مطبعة بولاق في نشر الأدب العربي في منتصف القرن التاسع عشر (راجع الفصل الثالث)، كان هناك اختلاف بسيط في البداية في المعالجة الفيلولوجية

---

(87) August Müller, "Heinrich Leberecht Fleischer," 325-26.

(٨٨) بعد قرن من الزمان، تغيّرت المعايير الفيلولوجية إلى حدٍّ كبير، إلى درجة أن يوهان فوك (Johann Fück) (١٨٩٤-١٩٧٤م) لم يستطع تفسير إغفال فليشر للجهاز النقدي إلّا من خلال افتراض يقضي بأن فليشر كان يجهل معايير النقد النصي الكلاسيكي. انظر:

Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 171.

التي انتهجها المستشرقون والمصححون المصريون للنصوص التي توفروا على نشرها. وكان الاختلاف الأساسي متجذرًا في الحقيقة المهنية المتمثلة في أن المُصحِّحين المصريين عملوا وفقًا لجداول زمنيَّة، ومن ثَمَّ كان لديهم وقتٌ محدودٌ لكل متنٍ على حدة. كما أنهم لم يختاروا بأنفسهم النصوص التي أعدُّوها للنشر، وعلى هذا النحو اضطروا إلى تصحيح الكتب في حقولٍ لم يكونوا يألفونها بالضرورة. ولكن بحلول نهاية القرن التاسع عشر، تغيَّرت تلك الصورة. وتعكس نشرة مولر -تلميذ فليشر- لتراجم ابن أبي أصيبعة للأطباء والفلاسفة عملية المراجعة (recension) الدقيقة لعددٍ كبيرٍ من المخطوطات التي استطاع مولر جمعها، وتضمَّن تحقيقه جهازًا نقديًا منفصلًا من ثمانين صفحة (كان أستاذه فليشر لا يزال يعدُّ ذلك من قبيل «التفاهات الفيلولوجية»)[٨٩]. كما كتب مولر أيضًا تحليلًا رائدًا للتحديات الفيلولوجية المتأصلة في تحقيق الأعمال التي وصلتنا بأعدادٍ كبيرةٍ من النُّسَخ المصحَّحة[٩٠]. ويتضح الفرق بين نشرة مولر والنشرات الأهليَّة التي طُبِعت في ذلك الوقت في اختلاف نشرة مولر لطبعته الأولى التي صدرت في القاهرة قبل عامَيْن من صدور طبعته الثانية من الكتاب نفسِه[٩١]. وكان مولر قد قرَّر في البداية نشر كتاب ابن أبي أصيبعة الذي فرغ لتوه من تحقيقه في المطبعة الوهبية في القاهرة توفيرًا للمال؛ وذلك أن انتشار المطابع الخاصَّة وتزايد أعداد القرَّاء العرب كانا يعنيان أن الطباعة في القاهرة أرخص مقارنةً بتكاليف الطباعة في ليبتسج أو ليدن[٩٢]. ومع ذلك، سرعان ما اكتشف مولر أن مصطفى وهبي (لم أقف على تاريخ وفاته) -وكان صاحب المطبعة الوهبية- لم يكن يمتلك الوسائل التقنية المناسبة لطباعة الجهاز النقدي بتصميمه المعقَّد على النحو الذي تصوَّره مولر، كما لم يكن على استعدادٍ لطباعة الكشَّافات الشاملة التي صنعها؛

---

(٨٩) انظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء** (الطبعة الثانية)، xvi-xxxii (عن العلاقات بين المخطوطات)، xlvi (عن موقف فليشر من دراسة مولر الفيلولوجية).

(90) August Müller, "Ueber Ibn Abi Oçeibi'a."

(٩١) أشار مولر في هذه النشرة إلى نفسه هازلًا باسم: امرؤ القيس الطحان.

(٩٢) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء** (الطبعة الأولى)، v-vi..

محتجًا في ذلك بأن طباعتها ستزيد من تكلفة طباعة الكتاب الكُليّة. وأبدى مولر انزعاجًا كبيرًا من رداءة طبعة وهبي، حتى إنه نَشَر ملحقًا للكتاب في ألمانيا، احتوى على مقدمة متوسعة، وجهازًا نقديًا منفصلًا، بالإضافة إلى مسرد للأخطاء المطبعية.

كان ثَـمَّ اختلافٌ في نوعية الجمهور المستقبل لكتب التراث التي نشرها المستشرقون، ونظيرتها التي طُبِعت في المطابع المحلية في مصر. كان الجمهور الأول المستشرقين من أقران المستشرق الذي حقَّق المتن، أما الجمهور الثاني فكان جمهور قرَّاء أوسع نطاقًا، الأمر الذي كان يعني أولويات مختلفة؛ إذ كان الصنف الأول -أعني المستشرقين- يقدِّر الدقَّة العلمية والتسجيل الموسَّع لفروق النُّسَخ، بينما كان المحك عند القرَّاء العرب هو إخراج نصٍّ مقروءٍ، وبأسعار معقولة، وكان العنصر الأخير أمرًا بالغ الأهمية. ومع ذلك، فإن الاختلاف الأكثر أهميةً بين فئتي التحقيق يكْمُن في الموارد التي وُجِدت تحت تصرُّف المستشرقين الأوروبيين ونظرائهم العرب في المقابل. فكانت نشرة دي خويه (De Goeje) -الجديرة بالشهرة التي حقَّقتها- من **تاريخ الطبري** (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) مدعومةً بتمويلٍ سخيٍّ، بالإضافة إلى تعاون كبير من شبكة من العلماء من جميع أنحاء أوروبا على سبيل المثال. ومع ذلك، استغرق الأمر عقدَيْن من الزمان ليتمكَّن دي خويه من تحديد المخطوطات الباقية من الكتاب وشرائها، وعقدين آخرين للانتهاء من تحقيقها باستخدام أحدث الأدوات الفيلولوجية، بما في ذلك بناء مُشجَّر للمخطوطات[٩٣]. ولم يكن لدى المحقِّقين العرب إمكانية الوصول إلى دعمٍ ماليٍّ ومؤسسيٍّ مماثل.

وبحلول الثلاثينيات من القرن الماضي، أدت رداءة معظم النشرات التراثية المطبوعة محليًا إلى زيادة القلق بين المثقفين في مصر. وتحسَّر الباحث السوري

---

(٩٣) انظر:

al-Ṭabarī, Annales, 1:xxvii- lxiii.

ومع ذلك، لم يتمكَّن دي خويه من الوصول إلى المخطوطة النفيسة من الكتاب المحفوظة في مكتبة طوب قابي سراي، التي كانت في الأصل موقوفة على المكتبة المحمودية في القاهرة.

الأصل محمد منير أغا (الذي استشهدنا بتجربته المدرسية في الفصل الثاني) -وكان مديرًا للمطبعة المنيرية التي طبعت عددًا كبيرًا من كتب التراث- على الحالة العائمة للمطابع الخاصَّة في مصر. ووفقًا لمنير أغا، فقد هيمن على الصناعة رجال جشعون جهلة، لم يكن لهم من همٍّ سوى زيادة أرباحهم إلى أقصى حدٍّ ممكن، حتى إنهم نشروا كتاب ابن الجوزي المسمَّى أخبار النساء على أنه من تأليف ابن قيم الجوزية، وكان الاسمان متشابهَيْن، ولكن الجمهور كان يُقبِل على مصنفات الأخير -بوصفه تلميذًا لابن تيمية- إقبالًا كبيرًا. ومن ثَمَّ كان اسمه أكثر قابليةً للتسويق مقارنةً باسم ابن الجوزي آنئذٍ(٩٤). ويُعَدُّ هذا دليلًا صارخًا على الطبيعة التأسيسيَّة لهذه الطبعات المبكِّرة؛ إذ إن هذا الخطأ الفادح لا يزال مستمرًّا عند العرب والمستشرقين على حدٍّ سواء(٩٥). واستجابةً للمخاوف من مثل هذه الممارسات غير المهنيَّة، اقترح المؤرخ المصري محمد عبد الله عنان (١٨٩٦-١٩٨٦م) أن تمارس الدولة المصرية دورًا رقابيًّا على جودة نشرات كتب التراث التي تطبعها المطابع الخاصَّة(٩٦).

وخير مثال لما يمكن أن يحقِّقه مشروع تحقيق تحت إشراف رسمي هو ما يُسمَّى بالطبعة السُّلطانية من كتاب صحيح البخاري (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)(٩٧). وصدرت هذه الطبعة بتكليفٍ من السلطان العثماني عبد الحميد الثاني عام ١٨٩٣م، ونُفِّذت في مصر تحت إشراف شيخ الجامع الأزهر حسونة النواوي، بمعاونة لجنة مؤلفة من ستة عشر عالمًا أزهريًّا،

---

(٩٤) منير أغا، نمودج، ص٧٨-٨١. والكتاب المعني هو أخبار النساء لابن الجوزي، وقد نُشر باسم ابن قيم الجوزية عام ١٩٠١م.

(٩٥) انظر على سبيل المثال:

Gordon and Hain, *Concubines and Courtesans*, 295; Booth, *Harem Histories*, 47;

ابن قيم الجوزية [كذا]، أخبار النساء (طبعة الحلبي، ١٩٩٧م). ومع ذلك، فقد لحظ في أواخر كتابه ابن الجوزي، أخبار النساء (نشرة عام ٢٠٠٠م).

(٩٦) عنان، «تراثنا العربي القديم».

(٩٧) البخاري، صحيح البخاري (نشرة المكاوي وآخرين).

وضمَّت في عضويتها حسن الطويل (انظر بشأنه الفصل الرابع) وكان أستاذًا لأحمد تيمور. وهذه النشرة جديرة بالذكر حقًا، ليس فقط بسبب دقتها، الأمر الذي جعلها النشرة القياسية للكتاب حتى يوم الناس هذا، بل بسبب مخطوطة اليونيني الأسطورية التي استندت إليها أيضًا. وكان شرف الدين اليونيني (المتوفى ٧٠١هـ/ ١٣٠١م) -وكان معدودًا من كبار علماء الحديث في عصره- قد تقصَّى جميع فروق النُّسخ الموجودة في مخطوطات صحيح البخاري التي استطاع أن يصل إليها، حيث سجَّلها جميعًا على هوامش مخطوطته الخاصَّة. وكانت التحفة الفيلولوجية الناتجة هي المخطوطة الأكثر أهميةً والأكثر شهرةً لكتاب **صحيح البخاري**. وأرسل السلطان العثماني تلك المخطوطة إلى مصر للمساعدة في طباعة الكتاب[٩٨]، ولكن المخطوطة فُقِدت في مكان ما على الطريق؛ ولا يُعرَف إذا كانت قد أُعيدت إلى إستانبول أم فُقِدت بالكليَّة. ويتفاقم لغز هذه المخطوطة إذا علِمنا أن القائمين على إعداد هذه النشرة ادعوا أنهم استندوا إلى مخطوطة اليونيني في نشرتهم للكتاب! ومع ذلك، فإن مقارنة تلك النشرة مع النسخة الموجودة من مخطوطة اليونيني تُظهر أن النشرة المطبوعة أهملت غالبية فروق النسخ المسجَّلة عليها. ويشير الاختلاف إلى أن النشرة كانت في الواقع مبنيَّة على نسخةٍ مختصرةٍ من نُسخة اليونيني المصحَّحة[٩٩]. وعلى الرغم من هذا الخلل، فإن النشرة المطبوعة جاءت أفضل بما لا يقاس من النشرة الاستشراقية التي أخرجها في وقت سابق لودولف كريل (Ludolf Krehl) (١٨٢٥-١٩٠١م) وثيودور جوينبول (Theodoor Juynboll) (١٨٠٢-١٨٦١م) فضلًا عن عددٍ كبيرٍ من النشرات اللاحقة، وإن لم تكن كلها قد طُبعت في المطابع العربية.

وكما استعرضنا آنفًا في أثناء **الفصل الخامس**، فقد شرَع علماء مثل أحمد زكي -الذي كانت تربطه علاقات وثيقة بالمستشرقين الأوروبيين- في تبنِّي أعراف

---

(٩٨) البخاري، المصدر نفسه، ج١، ص٢-٤ (مقدمة النووي).

(٩٩) أحمد شاكر، **جمهرة مقالات أحمد شاكر**، ج١، ص١٢٥-١٣٨؛ مَلَل، «تحرير الأصل المعتمد».

قلتُ: وهي النسخة اليونينية التي نسخها الحاج محمد الملقب بالصابر بن السيد محمد العيتابي عام ١٢١٥هـ/ ١٨٠١م. (المترجم)

المستشرقين في التحقيـق فـي أوائل القرن العشـرين، فـي وقتٍ كانت الممارسـة الفيلولوجيـة الاستشـراقية لا تـزال -في كثير مـن الأحيان- أقلَّ مـن نظرية لاكمان الكاملة[١٠٠]. ولكن في العقد الرابع من القرن المنصرم، بدأ التعبير عن تقليدٍ عربيٍّ أصيلٍ لنقـد النصوص صراحـةً، ووضعه بـإزاء تقاليـد المستشـرقين، بالتوازي مع الانتقادات المتزايدة للطبعات «التجارية» الرديئة التـي أخرجتها المطابع الخاصَّة. ولعل أول مـن وضـع اللبنـة الأولى في هـذا التقليد هو العالم اليمنـي عبد الرحمن المعلمي، وكان يعمل مسـاعدًا بدائرة المعارف العثمانية في حيـدر آباد-الهند بين عامي ١٩٢٧-١٩٥٢م، والـذي تعرضنـا لوصفـه الإجرائـي لعمليـة التصحيح في الفصل الثالـث. وقد كتـب المعلمي -في أوائـل العقد الرابع مـن القرن الماضي- سلسلةً من الكتب حول التحديات والمناهج وأفضل الممارسات الجديرة باحتذاء مثالِها في تحقيق كتب التراث العربية[١٠١].

ويـدأ المعلمـي كتابـه -على النقيض مـن كُتيِّب بول ماس حـول نقد النصوص، الذي يبدأ بملحوظاتٍ عامَّة ونظريَّة- بتناول الاهتمامات العمليَّة للمصحح. وحدَّد مهمتَين متميزتَين له: «**التصحيح العلمي**» الذي يهدف إلى إزالة الفساد الموجود في المخطوطـات المتاحـة، و«**تصحيح الطباعة**» وهي عمليـة تهدف إلى إزالة الأخطاء التي وقعت إبَّان نقل النص من نُسـخة العمـل التي كتبها المصحـح إلى صفحات التنضيد. وكان المعلمي يدرك أن التصحيح العلمي قد أُطلِق عليه مؤخرًا «تحقيق» في مصر (انظر **الفصـل الخامس**)، إلا أنـه فضَّـل الاحتفـاظ بالمصطلحـات القديمة[١٠٢]. وحذَّر المعلمي من أن التصحيح العلمي ينبغي أن يجري قبل أن تبدأ

---

(١٠٠) انظر على سـبيل المثال: نشـرات أليوس شـبرنجر (Aloys Sprenger)، مثل نشرته لإرشاد القاصد لابن الأكفاني (مـن أهل القـرن الثامن الهجري/ الرابع عشـر الميـلادي) التي تناولناهـا في الفصل السادس، والتي تخلـو من فروق النُّسَـخ ومن المعلومات عـن المخطوطـة (أو المخطوطات) التي جرى الاستناد إليها في هذه النشرة. انظر أيضًا:

Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 177.

(١٠١) نُشرت هذه الكتب بعد وفاته. لمعرفة تواريخها، انظر مقدمة المحقق للمعلمي، **مجموع الرسائل**، ص٨.

(١٠٢) المعلمي، **مجموع الرسائل**، ص٣١.

الطباعة؛ إذ إن تصحيح بضع صفحات وتنضيدها في أثناء تصحيح الصفحات اللاحقة لا يُعَدُّ إجراءً مقبولًا لسببَيْن:

أولًا: لأن التصحيح العلمي يسير بمعدلاتٍ أبطأ من التنضيد (قدَّر المعلمي صفحة واحدة للتصحيح، مقابل ثماني صفحات للتنضيد في اليوم الواحد).

ثانيًا: لأن قسمًا لاحقًا من الكتاب يمكن أن يدفع المصحح إلى مراجعة قسم كان قد انتهى من العمل فيه، وهو أمر مستحيل إذا كان القسم السابق قد طُبع بالفعل.

ويتطابق «التصحيح العلمي» عند المعلمي مع التصحيح (emendation) عند لاكمان، الأمر الذي تطلب الإلمام بأنواع التصحيفات والتحريفات التي قد يرتكبها النسَّاخ في أثناء نسخِهم المخطوطات، أو يخطئون في سماعها في أثناء الإملاء، فضلًا عن مجموعة من السمات الأخرى غير القابلة للقياس. ولخص المعلمي مهمَّة المُصحِّح بقوله:

> «وبالجملة، فالمدار على جودة المعرفة، وطول الممارسة، وصدق التثبُّت، والحرص على الوفاء بالمقصود»[١٠٣].

ثم محَّص المعلمي احتجاج من قال: إنه يكفي استخدام مخطوطة واحدة أساسًا لنشرِ متنٍ تراثيٍّ، حيث تنتج المطبعة آلاف النسخ من المخطوطة، ومن ثَمَّ تجعلها متاحةً على نطاقٍ أوسع. وفنَّد المعلمي هذه الحجَّة من عدة زوايا. **فأولًا**: ما إن يُطبَع الكتاب، لا يكون هناك كبير حافز -ولا سيما من الناحية المالية- لطباعته مرة ثانية في نشرةٍ أكثر دقَّة. **ثانيًا**: النشرات المصورة للمخطوط بالزنكوغراف طبق الأصل، مثل نشرة المستشرقين عام ١٩١٢م لمخطوطة المكتبة البريطانية من كتاب **معجم الأنساب** للسمعاني (من أهل القرن الثاني عشر)[١٠٤]، تُعيد إنتاج مشكلات ثقافة المخطوط مثل التصحيف الناتج عن إهمال النسَّاخ للنقط والضَّبط. **ثالثًا**: إذا طُبع النص على أساس مخطوطة واحدة فحسب، فقد يفترض القرَّاء خطأً أن النصَّ

---

(١٠٣) المعلمي، مجموع الرسائل، ص٩-١٩، ٢٩.

(١٠٤) السمعاني، الأنساب (طبعة بريل). قارن هذه «الطبعة» بنشرة المعلمي ذات الثلاثة عشر مجلدًا.

قد جرى تحقيقه على نحو صحيح. فالقارئ يتبنَّى موقفًا نقديًا طبيعيًا تجاه عمل الناسخ -بوصفه فردًا- في المخطوطة، ولكن الطبيعة غير الشخصية للكتاب المطبوع تُضفي على الأخير هيبةً قد تصرف أنظار القرَّاء عن أوجه القصور في الكتاب[١٠٥].

أما النهج الثاني الذي وصفه المعلمي فهو استخدام مخطوطتَيْن، يبدو أنهما الأفضل من بين نسخ الكتاب، فيجري الاعتماد عليهما بوصفهما أساسًا للنشرة، فيُدرج المُصحِّح نصَّ الأولى في المتن، بينما يُدرج فروق قراءة النسخة الثانية في الهوامش على نحوٍ منتظم. ورأى المعلمي أن هذه الطريقة أيضًا غير مقبولة؛ وذلك لأن المصحح لم يضطلع بتقييم فروق النُّسَخ بإزاء بعضها على نحوٍ منهجيٍّ، بل إنه -ببساطة- منح الأولوية لمخطوطة واحدة إجمالًا، ومن ثَمَّ فإن القراءات الخاطئة من تلك المخطوطة تُمنح مكان الصدارة في المتن على حساب قراءاتٍ أفضل للمخطوطة الأخرى، التي أُدرجت في الحواشي[١٠٦].

وأخيرًا، رفض المعلمي نهجًا ثالثًا محتملًا، يقضي بمعاودة المخطوطات المختلفة وتصحيح أخطائها، أي الانخراط في كلٍّ من المراجعة (recension) والتصحيح (emendation) دون أن يفصح المصحِّح عن الإجراءات التي اتخذها في التصحيح، ودون الإشارة في التحقيق إلى ما تحتويه كل مخطوطة من قراءاتٍ مختلفة بالفعل. ورأى المعلمي أن هذه الطريقة تجعل النشرة عُرضةً للريب في عيون القرَّاء؛ وذلك أنهم يعرفون أن الناسخ أعاد إنتاج النص ببساطة كما وجَده، بيد أن المدى الذي تدخَّل به المصحح في النص قد خفِي عليهم. وفوق ذلك، قد تكون تصحيحات المصحح (emendations) خاطئةً؛ ونظرًا لكون الكتب المطبوعة -بسبب كثرة نسخها- تميل إلى البقاء لفترةٍ أطول من المخطوطات الفردية، فقد تصير المخطوطة الأصيلة التي تحتوي على القراءة الصحيحة إلى العدم، بينما تظلُّ الأخطاء التي ارتكبها المصحح باقيةً.

---

(١٠٥) المعلمي، مجموع الرسائل، ص٣٢-٣٤.

(١٠٦) المعلمي، المصدر نفسه، ص٣٦.

والطريقة التي أقرّها المعلمي بوصفها الطريقة الصحيحة للتصحيح صُمّمت لضمان ثلاثة مستوياتٍ من التطابق: ١- المطابقة لما في المخطوط. ٢- المطابقة لما عند المؤلف. ٣- المطابقة مع حقائق الواقع. وفي الحالة المثالية، تتطابق العوامل الثلاثة، ولكن في أغلب الحالات، قد يختلف أحدها عن الآخر، بل ربما تباعدت أيضًا. وذهب المعلمي إلى أن كلَّ مستوى من مستويات التوافق الثلاثة يستحقُّ السَّعي إلى تحقيقه، وذلك على النقيض من تركيز لاكمان على تطابق النشرة مع النص الذي يقصده المؤلف. وضرب مثالًا على ذلك عندما لفت النظر إلى اسم محدث مبكّر «عرابي بن معاوية»، قد تصحَّف -على ما يبدو- إلى «غرابي ابن معاوية» (والاختلاف هو نقطة واحدة على الحرف الأول) في التاريخ الكبير البخاري (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)[١٠٧]، وفي بعض النسخ المتأخرة من هذا الكتاب الأخير، تصحَّف الاسم مجددًا إلى «عزابي» (بتحريك النقطة من الحرف الأول إلى الحرف الثاني). ورأى المعلمي أن تسجيل الصيغ الثلاثة في نشرةٍ لتاريخ البخاري يحافظ على العُمق التاريخي الذي من شأنه أن يقرِّر الرسم «الصحيح» للاسم. والطريقة الوحيدة التي تُلبي هذا المعيار هي إلحاق جهاز نقدي يسجل فيه المصحِّح جميع المتغيرات المهمَّة على نحو منهجي، ويدمجها في النص المطبوع[١٠٨].

ولم يذكر المعلمي -في كتاباته النظرية- استخدام فروق النُّسَخ لتوليد فهم جذري للعلاقات بين المخطوطات الباقية من الكتاب، بل وضع على رأس التسلسل الهرمي للمخطوطات النسخةَ الأم بخطِّ المؤلف، ومنحها الأفضلية في التحقيق، تليها في الأفضلية نسخة انتُسِخت من النُّسخة الأم وقوبلت على أصلها بمشاركة المؤلف، ثم نسخة انتُسخت من النسخة الأُم قوبِلت عليها دون مشاركة المؤلف، وهلم جرًّا[١٠٩]. وكانت حقيقة أن وصول المحقق إلى النسخ الأمهات

(١٠٧) البخاري، التاريخ الكبير، ج٧، ص١١٢.
(١٠٨) المعلمي، مجموع الرسائل، ص٣٩-٤٢.
(١٠٩) المعلمي، المصدر نفسه، ص٨-٩.

يُعَدُّ احتمالًا واقعيًا للغاية بالنسبة إلى العلماء مثل المعلمي من جهة، تمثل فرقًا كبيرًا بين تقليد النقد النصي العربي الإسلامي عنه في التقليد الغربي الكلاسيكي الذي صمَّم لاكمان منهجَه من أجله؛ إذ لم يدر في خَلد لاكمان قطّ احتمال أن تعود أيٌّ من المخطوطات المتاحة للمحقق إلى المؤلف الأصيل للكتاب(١١٠).

ومع ذلك، فإن العمل الفعلي للمُعلمي -بوصفه محققًا ومصححًا- يوضّح أنه طور أفكارًا لعلاقات الأنساب بين المخطوطات، وليس هناك ما يشير إلى أنه تبنّى هذه الأفكار من الفيلولوجيا عند المستشرقين. ففي مقدمته لنشرته -ذات الأثر العِلمي الكبير- لكتاب تراجم ابن أبي حاتم الرازي للمحدِّثين، لحظ المعلمي أنه في اثنَتَين من المخطوطات الثلاث -التي استطاع الوصول إليها- اختلف ترتيب المواد، حيث بدا أن أجزاءً معينةً من النص قد أُدرِجت في أماكن مختلفة قليلًا في النص من مخطوطةٍ لأخرى. وشرح المعلمي هذه الظاهرة بالإشارة إلى طريقة المؤلف في جمع مادته عن الأعلام الذين ترجم لهم. وعلى هذا النحو تصوَّر المعلمي أن ابن أبي حاتم كَتَب اسم كل علمٍ ترجَم له وسجَّل التفصيلات المتاحة لديه عنه، ثم ترك بياضًا لإضافة معلومات قد يُضيفها مستقبلًا متى صادف مادةً جديدةً عن هذا العَلم، قبل أن ينتقل إلى غيره، وهلم جرًّا. ومع تراكم المعلومات الجديدة، ملأ المؤلف مساحات البياض تدريجيًا، فلمَّا شغَل تلك المساحات بالمادة الجديدة، توسَّع واستغلَّ حواشي المخطوطة في إضافة مزيدٍ من المعلومات. واختار النسَّاخ الذين انتسَخوا نسخَهم من هذه النسخة الأُم بعد ذلك أماكنَ مختلفةً لإدراج المعلومات التي أوردها المؤلف على هامش النص الرئيس، وعلى هذا النحو أخرجوا بذلك نُسخًا جاءت مختلفةً اختلافًا طفيفًا. وخلص المعلمي إلى أن حقيقة أن اثنتَين من المخطوطات الباقية تختلفان على هذا النحو من حيث الترتيب (ولكن ليس من حيث المحتوى)، تُشير إلى أنهما مثَّلتا فرعَين لمخطوطتَين مختلفتَين ومستقلتَين، وكان سلفهما المشترك هو نسخة المؤلف(١١١). ويوضح

---

(١١٠) ناقش ويتكام هذا الاختلاف في:

Witkam, "Establishing the Stemma."

(١١١) انظر مقدمة المعلمي لنشرته لكتاب ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج١، ك/أ-ك/ب.

هذا التفسير الشجري المعقَّد -والمُقنع أيضًا- المستوى النظري العالي الذي وصل إليه المعلمي في تحقيقاته، التي استلهمها من خبرته العملية من خلال اشتغاله بتفصيلات التقليد النصي العربي الإسلامي.

وبينما كان المعلمي يكتب أطروحاته في نقد النص في الهند، كان المستشرق الألماني جوتهلف برجشتراسر (Gotthelf Bergsträsser) (١٨٨٦-١٩٣٣م) يُلقي سلسلةً من المحاضرات في جامعة القاهرة في عامي ١٩٣١-١٩٣٢م، وقد نُشِرت هذه المحاضرات في النهاية بعنوان **أصول نقد النص ونشر الكتب**[١١٢]. وتكشف المقارنة بين نظريات كلا العالمَين ومقارباتهما عن قدرٍ مذهلٍ من التداخُل. فمن حيث المراجعة (recension)، وضع برجشتراسر -مثله في ذلك مثل المعلمي- تسلسلًا هرميًّا للمخطوطات المتاحة للمحقق، وذلك على الرغم من أن برجشتراسر لم يذكر النسخ الأمهات أو النسخ المنقولة منها في قائمته؛ إلا أنه منح الأولويةَ للمخطوطات الكاملة والقديمة والمقابَلة على النُّسخ الأخرى[١١٣]. ووضع كلاهما -أعني برجشتراسر والمعلمي- تقنياتٍ لضمان الدقَّة في أثناء التحقيق، وعلى الرغم من أن المعلمي اشترط ثلاثة مستوياتٍ من التطابقات المطلوبة: أولها مع المخطوطة، وثانيها مع قصد المؤلف، وثالثها مع مقتضى الحال، فإن برجشتراسر رأى أن الهدف الوحيد من النشرة المُحقَّقة هو إعادة بناء النص الأصلي للمؤلف[١١٤]. إن مناقشة برجشتراسر للتصحيح (emendation) تسير بالتوازي مع الحجج التي ساقها المعلمي حول ضرورة الحكم العلمي على أساس الإلمام العميق بموضوع الكتاب، وأسلوب المؤلف، واللغة العربية بصفة عامَّة، فضلًا عن الأنواع المختلفة من تصحيفات النسَّاخ وتحريفاتهم مما لا تخلو منها المخطوطات عادةً[١١٥].

---

(١١٢) أنا ممتن لجوزيف ڤان إس (Josef van Ess) للحصول على معلومات حول خلفية هذه المحاضرات وطبيعتها.

(١١٣) برجشتراسر، **أصول نقد النصوص**، ص١٥.

(١١٤) برجشتراسر، المصدر نفسه، ص٣٩، ٤٩-٥٠.

(١١٥) نفسه، ص٥٠-٨٨.

أما ما وصفه برجشتراسر -ولم يعرِض له المعلمي تفصيلًا- فهو أعراف التحقيق عند المستشرقين، ولا سيما جمع الجهاز النقدي، كما تناول صراحةً بناء المشجَّر واستخدامه مع الإشارة إلى دراسات المستشرقين في العقود السابقة[١١٦]. وهو يقرُّ بتطرق مشكلة «الفساد» في التقليد الكتابي العربي، أي إن النسَّاخ اعتمدوا على أكثر من مخطوطة عند نسخِهم للنص، والتحدي الذي يمثله ذلك في تطبيق أسلوبي لاكمان وماس، اللذين جرى تطويرهما في سياق كتاباتٍ انبثقت من سياقٍ ثقافيٍّ مختلفٍ بالكليَّة[١١٧].

كانت محاضرات برجشتراسر والكتاب المطبوع الذي حواها وسيلةً رئيسةً في تقديم التقليد الفيلولوجي الاستشراقي للعلماء العرب، وكان أكثر السمات المميزة لها هو مفهوم المشجَّر. ومع ذلك، فإن استخدام المشجَّر لم يَشِع على نحو كبير بين المحققين العرب قطّ. فقد ذكر العالم السوري صلاح الدين المنجد (١٩٢٠-٢٠١٠م) هذا الأسلوب في كُتيّب أفرده في قواعد التحقيق ونقد النص، ألَّفه في الخمسينيات (والذي اعتمد فيه إلى حدٍّ كبيرٍ على متنٍ لبلاشير (Blachère) وسوفاجيه (Sauvaget) الفرنسيَّيْن)[١١٨]. ولكن على الرغم من أن متن المنجد قد أُعيد طبعه مرارًا وتكرارًا، فلم يجد التحليل القائم على المُشجَّر قبولًا كبيرًا في ممارسة التحقيق أو في المعالجات النظرية اللاحقة، مثل كتاب عبد السلام هارون (١٩٠٩-١٩٨٨م)، الذي نُشِر بعد بضع سنوات لاحقًا، والذي يبدو أنه كان أكثر تأثيرًا في أوساط العرب من المشتغلين بالتحقيق، مقارنةً بكتاب المنجد[١١٩]. ومن المحتمل أنه كانت هناك أسباب متعدِّدة لتهميش بيانات المشجَّر، ليس أقلها الوقت والجهد الكبيران اللذان يتطلبهما بناؤه، والموارد المتواضعة نسبيًّا المتاحة لمثل

---

(١١٦) نفسه، ص١٩-٣٩.

(١١٧) نفسه، ص٢٦، ٥٧؛

Maas, *Textkritik*, paras. 6, 9, 10, and 11.

(١١٨) انظر: المنجد، **قواعد تحقيق المخطوطات**، ص٣. وانظر أيضًا:

Blachère and Sauvaget، Règles pour éditions et Traditions de textes arabes.

(١١٩) هارون، **تحقيق النصوص ونشرها**. وانظر أيضًا: معروف، **في تحقيق النص**.

هذا العمل في الشرق الأوسط العربي. بيد أنه من المؤكَّد أن هناك سببًا مهمًّا يكْمُن في الاختلافات الكثيرة بين مجموعة النصوص المتعلِّقة بالعصور الأوروبية القديمة والتراث العربي الإسلامي. ففي حين أن هناك فجوةً زمنيةً واسعةً وأجيالًا لا حصر لها من الرُّهبان النسَّاخ -الذين كانوا يعملون إلى حدٍّ كبيرٍ بمعزلٍ عن بعضهم بعضًا- يفصلون عادةً بين الأجيال الأولى من نُقاد النصوص المُحدَثين وبين مؤلفي هذه النصوص اليونانية واللاتينية القديمة[١٢٠]، فإن المحقِّقين العرب في القرن العشرين وقفوا على مسافةٍ أقرب بكثيرٍ إلى المؤلفين العرب المسلمين القدامى. وتضمَّنت مجموعة المخطوطات الباقية نُسخًا بخطِّ المؤلف ونسخًا مقابلةً عليها، وإبرازات متعدِّدة للمؤلف الواحد، ونُسخًا قوبلت على أكثر من نسخة، أو جرى تصحيحها من قِبَل النسَّاخ بصمتٍ؛ أعني دون أن يذكر أولئك النسَّاخ ما قاموا به من إجراءاتٍ لتصحيح نسخهم. وكل هذه السمات جعلت التطبيق المباشر للتحليل المستند إلى المشجَّر على المخطوطات العربية من أجل الوقوف على إشكاليات النص «الأصيل» في كثيرٍ من الحالات من قبيل المستحيلات. ومِصداقًا لذلك، حذَّر جان جاست ويتكام (Jan Just Witkam) من أن مثل هذا التحليل قد لا يخلق شجرة عائلة مرتبة، بل مجرَّد «كومة من الفروع والأغصان، التي ربما لن نعرف أبدًا مكانها في الشجرة (أو ربما الأشجار)»[١٢١].

ومع ذلك، فإن منهج المستشرقين الذي حدَّده برجشتراسر -فضلًا عن المكانة التي حازها- كان له تأثير عميق في التعليم العربي. ويمكن رؤية آثاره في نشرة صدرت عام ١٩٣٧م لمنتخباتٍ من الشعر من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي بعنوان أخبار أبي تمام. وحقَّق هذا الكتاب مصريان هما خليل عساكر ومحمد عزام، وعاونهما هنديٌّ هو نظير الإسلام. كان الأول طالبًا في جامعة القاهرة، بينما التحق الأخير بجامعة برسلاو (Breslau) في ألمانيا. وأشرف على

---

(120) Greenblatt, *Swerve*, 28-29, 41.

لم تشجِّع ممارسات النسخ في الأديرة الأوروبية على استخدام مصادر متعدِّدة، ومن ثَمَّ أنتجت نسخًا نقيَّة (uncontaminated) كانت مناسبة على نحو مثالي للتحليل بمنهج المشجَّر.

(121) Witkam, "Philologist's Stone," 34. See also Witkam, "Establishing the Stemma."

المحققين الثلاثة: النمساوي المهاجر بول كراوس (Paul Kraus) (١٩٠٤-١٩٤٤م) في القاهرة، وأوتو سبايس (Otto Spies) (١٩٠١-١٩٨١م) في برسلاو. ومثّل المشروع ظاهرةً جديدةً في ممارسة تحقيق التراث عند العرب؛ إذ جرى إعداد هذه النشرة برعاية إحدى الجامعات. ومع نشأة الجامعات الحديثة في الشرق الأوسط، بدءًا من أوائل القرن العشرين، شاعت النشرات من هذا النوع على هيئة الرسائل الجامعية أو الأطروحات، واشتملت على نشراتٍ نقديةٍ مصحوبةٍ بدراسة تمهيدية، على نطاق واسع. وأخذت هذه الظاهرة في النمو، ولا سيما في النصف الثاني من القرن العشرين. وعلى هذا النحو أضحت تمثل جزءًا كبيرًا من مجموع النشرات الجديدة لكتب التراث في القرن الماضي.

وقد أشاد أحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤م) -في مقدمة نشرة عساكر وعزام ونظير الإسلام، وكان المشرف على المحققَيْن الأوَّلين- بالتحقيق بوصفه نموذجًا لما يمكن أن ينجزه خريجو كلية الآداب في جامعة القاهرة -على وجه التحديد- من «نشر الكتب نشرًا علميًّا» على حدِّ تعبيره. ثم استطرد مدَّعيًا أن المستشرقين هم أولُ من أخرج مثل هذه النشرات العلمية وهم الذين وضعوا قواعدها، موضحًا كيفية جمع المخطوطات من جميع أنحاء العالم، والمخطوطات التي يجب استبعادها، وكيفية تمييز القراءة الصحيحة من بين القراءات الخاطئة. ثم ذكر محاضرات برجشتراسر على أنها النقطة المحورية التي اشتهرت بها هذه الطريقة المتقدمة في مصر. وفي المقابل، رفض أمين النشرات المصرية السابقة لكتب التراث بوصفها نتاج عمل ناشرين جهلة منعدمي الضَّمير، وتغصُّ نشراتهم بالأخطاء، وغالبًا ما تكون غير مفهومة، كما أنهم أخرجوها دون أدنى قدر من الاهتمام العلمي[١٢٢]. وقدَّم المحققان المصريان روايةً موازيةً، أكَّدا فيها أنهم تعلموا نقد النص من محاضرات برجشتراسر، وكذلك من محاضرات علمية ألقاها عليهم بول كراوس. وفي معرِض وصفهم لدراستهم لكتب التراث، كتبوا قائلين:

---

(١٢٢) مقدمة أمين للصولي، **أخبار أبي تمام**، ص١-٣. وانظر أيضًا:
alṢūlī, *Life and Times of Abū Tammām*, xxvi-xxvii..

«فقد كانت تمر علينا أنماط من الكتب طُبع بعضها في أوروبا، وطُبع بعضها في مصر أو في غيرها من البلدان الشرقية، وكنا إذا كُلِّفنا بعمل بحثٍ من البحوث هرولنا إلى مراجعة المطبوعة في أوروبا، فإذا وجدنا أن بعض هذه الكتب ليس لها إلا طبعة مصرية غير محققة ولا مفهرسة، اثَّاقلنا في طلبها والاطلاع عليها»(١٢٣).

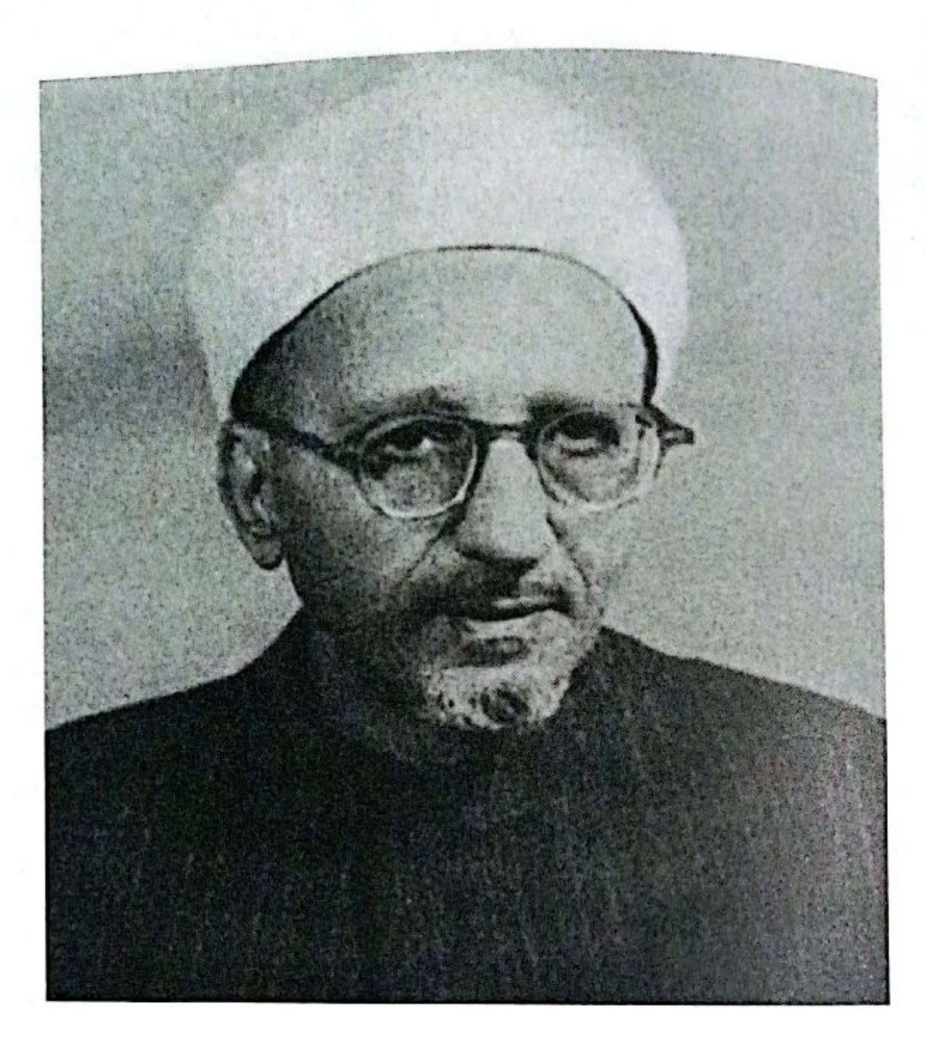
ويبدو من قبيل الإنصاف القول: إن طبعات المستشرقين لكتب التراث -بصفة عامَّة- كانت أفضل من مثيلتها التي أخرجتها دور النشر المصرية. وقد لا يكون هذا مفاجئًا؛ نظرًا لوجود عددٍ قليلٍ نسبيًّا من نشرات المستشرقين. وكما ذكرنا سابقًا، فقد شغل محققوها -بصفة عامَّة- مناصبَ أكاديمية سمحت لهم بقضاء سنواتٍ في جمع المخطوطات وتحقيق نصٍّ واحدٍ فحسب. ومع ذلك، فإن التمييز المطلق الذي ميَّز به أمين وطلابه بين نشرات المستشرقين العلمية والطبعات المحلية غير العلمية هو تعسُّف لا مُبرر له، ويبدو من بعض جوانبه غُلوًّا، ولا سيما في سياق الكتاب الذي بقيت منه مخطوطة واحدة فحسب، ومن ثَمَّ وقع خارج نطاق الإجراء شبه العلمي للمراجعة (recension) الذي كان في القلب من عملية نقد النص الحديثة؛ لذا فإن المقدمة نمَّت عن مواقف أعضاء انتموا إلى نوع جديد من المؤسَّسات التعليمية، وسعوا إلى تبرير موقفهم المهني بوصفهم طليعةً فكريةً، تستخدم أدوات أسلوب متطور.

وسُرعان ما لقِيَت المشاعر التي عبَّر عنها أمين وتلاميذه ردَّ فعلٍ قويًّا من جانب أحمد شاكر (١٨٩٢-١٩٥٨م)، وهو الأخ الأكبر لمحمود شاكر، الناقد الشاب لطه حسين الذي عرضنا له آنفًا. كان أحمد شاكر آنذاك خريجًا أزهريًّا، وقاضيًا في محكمة شرعية، ومحققًا نشطًا لمتون التراث. وكتب مقالًا من ٤٥ صفحة عن طبيعة النقد النصي وتقاليد نقد النص عند العرب وفيلولوجيا المستشرقين، في مقدمة النشرة الصادرة عام ١٩٣٧م من كتاب **سُنَن الترمذي** (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)(١٢٤).

---

(١٢٣) الصولي، أخبار أبي تمام، ص٩.

(١٢٤) الترمذي، **الجامع الصحيح**، ج١، ص١-١٠٣. أعيد طبع الصفحات (ج١، ص١٦-٦١) على نحو منفصل في: أحمد شاكر، **تصحيح الكتب**.



شكل (٨-٤): أحمد شاكر. المصدر: العلي، ظل النديم، ص٨٢١.

وبدأ أحمد شاكر مقدمته بدايةً تقليديةً انتقد فيها الطبعات السابقة من الكتاب الذي كان بصدد تحقيقه ونشره، وتحديدًا من خلال شجبِ الممارسات غير العلمية للمطابع الخاصَّة في أيامه. وكان كتاب سُنَن الترمذي قد نُشِر مرتَين من قبل في مصر، مرة عن طريق مطبعة بولاق الحكومية في عام ١٨٧٥م، ثم طُبع مجددًا عن طريق إحدى المطابع الخاصَّة بين عامي ١٩٣٢-١٩٣٤م[١٢٥]. وأشار شاكر إلى مصداقية النشرة الأولى، التي استندت إلى مخطوطة واحدة، ومع ذلك كانت مخطوطة جيدة من الكتاب، على عكس النشرة الأخيرة التي كانت تغصُّ بالأخطاء. وكان قد أعار نسخته الخاصَّة من طبعة بولاق إلى مصحِّحي الطبعة الجديدة، ثم

(١٢٥) طُبع بهامشه شرح ابن العربي على السُّنن عارضة الأحوذي.

سرعان ما أدرك لاحقًا أن بعض ملحوظاته الهامشية التي كتبها على نسخته قد أُدخلت بالخطأ في النشرة المنسوبة إلى مؤلفٍ عاش في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي[(١٢٦)].

ومع ذلك، فقد خصَّص شاكر الجزء الأكبر من مقاله لمناقشةٍ نظريةٍ لحالة الدراسات في نقدِ النصّ في الأدب العربي الإسلامي. واعترف شاكر -في أثناء تحليله- بقوة التقليد الفيلولوجي الاستشراقي، وأعرب عن تقديره لإنجازاته.

لكن أحمد شاكر شكَّك أيضًا في تثمين فيلولوجيا المستشرقين من زوايا متعدِّدة، من خلال الإشارة إلى أوجه الشَّبه بينها وبين التقليد الإسلامي التراثي، وكذلك من خلال تسليط الضوء على أوجه القصور في نشرات المستشرقين، والأهم من ذلك، من خلال وضع دراسات المستشرقين وعلاقتها بالدراسات المحلية في داخل السياق الأوسع للاستعمار. وتمثَّل هدف أحمد شاكر الأسمى في تجريد الاستشراق من هالة السِّحْر التي ينسِبها إليه أقرانه، وذلك من خلال إظهار أن هناك بعض السِّمات الجديرة بالثناء في نشرات المستشرقين، مثل: الفهارس والأجهزة النقدية والمعلومات المتعلِّقة بالمخطوطات المعوَّل عليها في طباعة الكتاب. ومع ذلك، فإن نشرات المستشرقين خضعت للقيود عينِها، ونقاط الضعف عينها التي لم تبرأ منها جميع الدراسات المستندة إلى الفيلولوجيا.

ووفقًا لشاكر، كان المؤلفون المسلمون القدامى مُدركين بوضوح للتحديات التي يطرحها نقد النص، وطوروا ممارسات للتغلُّب عليها. فقد لحظ اللغوي الأخفش (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) أنه:

> «إذا نُسِخ الكتاب ولم يُعارَض، ثم نُسِخ ولم يُعارَض، خرج أعجميًّا».

وذكر معاصره الأديب الجاحظ أنه من الأسهل كتابة عشر صفحات، بدلًا من تصحيح كلمة واحدة في نسخةٍ سقيمةٍ من نصٍّ ما[(١٢٧)]؛ لهذا السبب، قال شاكر:

---

(١٢٦) مقدمة شاكر للترمذي، **الجامع الصحيح**، ج١، ص٧-٨.

(١٢٧) مقدمة شاكر للترمذي، **الجامع الصحيح**، ج١، ص١٦.

إن علماء المسلمين الأوائل ابتكروا أعرافًا وإجراءاتٍ للحيلولة دون فساد النصوص في أثناء عملية نسخِها[١٢٨]. وثَـمَّ ميزة أخرى سلَّط شاكر الضوء عليها، وهي الاهتمام بإمكانية عثور القارئ على ضالته في الكتاب، ومن أيسر طريق. وأثنى شاكر على المستشرقين لعادتهم بالاعتناء بصنع الفهارس والكشَّافات في نشراتهم، الأمر الذي جعل نشراتهم أكثر سهولةً في الاستخدام، بيد أنه -أعني شاكرًا- بذل أيضًا جهدًا كبيرًا لإثبات أن المؤلفين العرب القدامى، سعَوا -بدورهم- إلى ضمان تسهيل عثور القارئ على ضالته بالوسيلة نفسِها في مُصنَّفاتهم، لا سيما من خلال الترتيب الأبجدي. وبالإضافة إلى ذلك، أشار إلى أن طبعة كريل (Krehl) وجوينبول (Juynboll) من **صحيح البخاري** -على سبيل المثال- قد خلَت من الفهارس، على الرغم من أن الكتاب معقَّد بالفعل، وكان بحاجةٍ ماسةٍ لفهرس. بينما صنع العالم العثماني المسلم محمد الشريف التوقادي فهرسًا مُنفصلًا **لصحيح البخاري**[١٢٩]. وردًّا على آراء عساكر وعزام وأمين الرافضة للنَّشرات الأهلية -وإن لم يذكرهم بأسمائهم صراحةً- رفض شاكر التقسيم السهل بين نشرات المستشرقين المبنيَّة على الخبرة، والنشرات الأهليَّة الأقل شأنًا. وعلى الرغم من إدراكه لنقاط الضعف في إنتاج عددٍ كبيرٍ من المطابع العربية الخاصة، فإنه دافع عن جودة النشرات التي طبعتها مطبعة بولاق القديمة وجدارتها بالثقة، وبعض المطابع الخاصة الجادة، مثل مطابع مصطفى البابي الحلبي والخانجي[١٣٠].

وبالنسبة إلى شاكر، فإن تعليقاتٍ من شاكلةِ تعليقات عساكر وعزام وأمين كانت عرضًا من أعراض النفور الأوسع نطاقًا من الدراسات العربية الأصيلة؛ إذ إن الميزة المنهجية التي امتلكها المستشرقون -إجمالًا- في تحقيق كتب التراث دفعت بعض معاصريه إلى قبول أي شيء يقوله المستشرقون عن اللغة العربية أو عن الإسلام، ولو خالفوا في أقوالهم أعظم علماء المسلمين، على نحو لم يخلُ من

---

(١٢٨) مقدمة شاكر للترمذي، **الجامع الصحيح**، ج١، ص٢٢-٤٢.

(١٢٩) مقدمة شاكر للترمذي، **الجامع الصحيح**، ج١، ص٤٣-٦٠. وعن الفهرس العثماني، انظر: التوقادي، **مفتاح الصحيحين**.

(١٣٠) مقدمة شاكر للترمذي، **الجامع الصحيح**، ج١، ص١٧.

خنوع العبيد المفتقرين إلى حاسة النَّقْد. ومع ذلك، ذكَّر شاكر قرَّاءه بأن المستشرقين ليسوا علماء موضوعيين بإزاء أهل الحضارة غير الموضوعيين ضربة لازب، بل إن لدى المستشرقين أيضًا برامجهم الخاصة؛ فبعضهم كانوا من المبشِّرين أو المتعاطفين مع النشاط التبشيري على الأقل. وغالبًا ما كانت رعايتهم وتفانيهم في تحقيق النصوص مصحوبةً بتفسيرٍ متحيزٍ ضدها. وبعضهم الآخر لم يُعرَف عنه أنه متحيزٌ أيديولوجيًّا، إلا أنهم كانوا يفتقرون إلى الإلمام باللغة، أو إلى حد الكفاية في المعرفة بالموضوع، أو الاعتماد المفرط على مُصنَّفات الرعيل الأول من أسلافهم المستشرقين، الذين لم يكن الصواب حليفَهم دائمًا(١٣١).

ومن وجهة نظر شاكر، فإن الحُجيَّة الفريدة التي منحها معاصروه لدراسات المستشرقين لا تعود إلى معايير موضوعية، بل إنها تعكس الظروف التاريخية للاستعمار، قال شاكر:

«قد والله غُزينا في عُقر دارِنا، وفي نفوسِنا، وفي عقائدِنا، وفي كل ما يقدِّسه الإسلام ويفخر به المسلمون، وكان قومُنا ضِعافًا، والضَّعيف مُغرًى أبدًا بتقليد القوي وتمجيده».

وأكَّد شاكر -بوصفه عالمًا- على أنَّه:

«ولكنِّي رجل أتعصَّب لديني ولُغتي أشدَّ العصبيَّة. وأعرف معنى العصبيَّة وحدَّها، وأن ليس معناها العدوان، وأن ليس في الخروج عنها إلا الذُّل والاستسلام. وإنما معناها الاحتفاظ بمآثرنا ومفاخرنا وحوطها والذَّود عنها»(١٣٢).

وعلى النقيض من ذلك، فإن عددًا كبيرًا من إخوانه العرب المسلمين هم جاهلون بآثار أسلافهم، فاستطرد شاكر قائلًا:

«ثم راح ناسٌ منَّا جهلوا آثار سلفهم الصالح، واستهوتهم أوروبا بجبروتها وقوتها حتى عبدوها، وحتى كادوا أن يفقدوا مقومات

---

(١٣١) مقدمة شاكر للترمذي، الجامع الصحيح، ج١، ص١٩.

(١٣٢) مقدمة شاكر للترمذي، الجامع الصحيح، ج١، ص٢٠.

الأمم، من دينٍ ولغةٍ وعصبيةٍ ومجدٍ؛ ليكونوا مجددين ومثقفين! راح هؤلاء هجيراهم وديدنهم الإشادة بالمستشرقين، ولا تصحيح إلا ما صحَّح المستشرقون، ولا لغة إلا ما ارتضى المستشرقون، والرأي الصَّحيح في فهم القرآن ما فهِم المستشرقون، والحديث الثَّابت ما أثبت المستشرقون ووقَر في نفوسهم، وأُشرِبوا في قلوبهم أن كلَّ المستشرقين «حذام» والقول ما قالت حذام»(١٣٣).

وهكذا رأى شاكر وجودَ مشكلتَيْن:

أولًا: تحوَّلت نقاط قوة المستشرقين في الدراسات النقدية للنصوص إلى ادعاءٍ بالإلمام المتفوق والمتميز بالتراث الإسلامي وفهمه.

ثانيًا: أدى سياق الاستعمار مع عدم المساواة البِنيويَّة بين المستعمِر والمستعمَر إلى استيعاب المفكرين العرب لهذا الادعاء، والقبول -دون تمحيصٍ- بتفوُّق أساليب المستشرقين وتحليلاتهم. وشوَّه هذا الاختلال الخطاب في الدراسات المتعلِّقة بنقد النصوص. فبدلًا من المشاركة على مستوى متكافئ من النقاشات العلمية، بات يُنظَر إلى دراسات المستشرقين تلقائيًا على أنها تُعطي نتائجَ موضوعية مقارنةً بدراسات «أبناء الحضارة».

وفي معرِض ضرب المثال على ذلك، استشهد شاكر بمشروعه الذي سيرتبطُ باسمِه لاحقًا؛ أعني نشرة كتاب **الرسالة** للشافعي، وهو من أمهات الكتب في علم أصول الفقه والاجتهاد، كُتِب في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وشكا شاكر قائلًا:

«بالله لقد تعِبت أيامًا طوالًا في إقناع بعض إخواني بأنَّ نسخةَ الرسالة للشافعي -القديمةَ المحفوظة بدار الكتب المصرية- مكتوبةٌ كلها بخطِّ الربيع بن سليمان صاحب الشافعي، وأنه كَتَبها في حياة مؤلفها، على كثرة ما جادلتُهم بالدلائل الصحاح والحجج القائمة،

(١٣٣) مقدمة شاكر للترمذي، الجامع الصحيح، ج١، ص٦٠-٦١.

حتى اقتنعوا أو كادوا. وهم ذوو نظرٍ ثاقبٍ، وفكرٍ سليم، وعلمٍ ومعرفةٍ، وليسوا من عُبَّاد الإفرنج. وما كان بهم إلا أن القواعد التي زعم المستشرقون لتأريخ الخطوط العربية لا تستقيم مع ما أدعي، وإلا أن المستشرق «موريتس» أرَّخ هذه النسخة في مجموعة الخطوط العربية بأنها كُتبت نحو سنة ٣٥٠هـ، فكان من العسير الاقتناع بما يخالف ما وُجِد من القواعد، وما قال رجل يقلده مئات وألوف من العلماء والباحثين. وهكذا أَثَرُ التقليد واستهواؤه للنفوس! عَصَمنا الله وإياكم منه. وقديمًا قال الشَّافعي: وبالتقليد أغْفَل مَن أغْفَل منهم، والله يغفر لنا ولهم»[١٣٤].

وكان المستشرق الألماني برنارد موريتس (Bernhard Moritz) (١٨٥٩-١٩٣٩م) -وكان مديرًا لدار الكتب المصرية- قد أرَّخ مخطوطةَ دار الكتب المصرية من كتاب **الرسالة** للشافعي باستخدام الأساليب التقليدية القديمة. بيد أن أحمد شاكر كان يشكُّ في دقَّة هذه الأساليب، وأرَّخ المخطوطة على أساس الأدلة الداخلية -التي وجدها- بحياة الشافعي نفسِه، وزعم أن النصَّ كتبه تلميذ الشافعي الربيع [بن سليمان]، واشتمل على إجازةٍ بنسخ النص الذي أُجيز الربيع بنسخِه في شيخوختِه، وقُبيل وفاته[١٣٥]. وبدا رأي شاكر مُقنعًا، لا سيما أن الدراسات الحديثة للمصاحف المبكِّرة أشارت إلى أن تأريخ موريتس قديمًا لها قد قلَّل إلى حدٍّ كبيرٍ من عُمر المخطوطات بإزاء اختبارها بالكربون المشع[١٣٦].

ووصف أحمد شاكر -مثله في ذلك مثل أخيه محمود في الماضي- موقفًا كان فيه التراث الفكري العربي الإسلامي -الذي كان يجري إعادة اكتشافه- قد جرى

---

(١٣٤) مقدمة شاكر للترمذي، **الجامع الصحيح**، ج١، ص٦١.

(١٣٥) مقدمة شاكر لنشرته من كتاب **الرسالة** للشافعي، ص١٧-١٨. قارن أيضًا:

Moritz, *Arabic Palaeography*, plates 117-18.

(١٣٦) عن المصحف المرقوم: ق٤٧ في دار الكتب المصرية، انظر:

Moritz, *Arabic Palaeography*, plate 44; and Marx and Jocham, "Zu den Datierungen von Koranhandschriften."

تفكيكه بطريقةٍ جديدةٍ على أيدي علماء أجانب من خلال أدواتٍ فكرية وتحليلية غير خاضعةٍ للاختبار غالبًا، وطبّقوها -مع اللامبالاة وقلّة الاعتناء- على الظواهر الثقافية للشعوب الأخرى فحسب، ولم يُعيروا آراء القوم الراسخة أيَّ قيمة علمية. ولم يكن الأخوان محمود وأحمد شاكر منزعجَيْن من هذه الحقيقة وحدها خاصةً؛ بل إنهما أبديا انزعاجهما من حقيقة أن الهيمنةَ الأوروبيةَ العالمية كانت تعني أن هؤلاء الأجانب قد وجدوا تلاميذ مُذعنين لهم من مواطنيهم وبني جلدتهم، تبنّوا بحماس الأساليب التاريخيَّة والنصيَّة للمستشرقين، وعدُّوها أكثر تفوقًا من أية أفكار أصيلةٍ لأبناء الحضارة. ولم يكن كلاهما تقليديًّا، بمعنى أنهما رفضا أساليب البحث النقدية، بل كان كل ما رفضاه هو الشكوك الجديدة التي لم تُقم وزنًا لدراسات أبناء الحضارة، سواء كانت معاصرةً أو تراثيةً قديمةً، ومن ثَمَّ رسّخت التسلسل الهرمي الثقافي الذي وضع الغرب في المقدمة، والثقافة العربية الإسلامية في مرتبةٍ أدنى بكثير، حتى وُصِفت بأنها غير قادرة على فهم نفسها. ومن ثَمَّ لم يكن هناك بدٌّ من الاعتماد على تحليل المستشرقين لها.

وعلى أية حال، فلم تصبح نشرة أحمد شاكر -التي صدرت عام ١٩٤٠م- من كتاب **الرسالة** الشافعي تحفته الشخصية في فن التحقيق فحسب، بل إنها أضحت أيضًا علامةً بارزةً في تاريخ التحقيق النقدي في العالم العربي. وقد استهلّ شاكر نشرتَه بمقدمة من مئة صفحة عن المؤلف والنص وتاريخه ومخطوطات الكتاب. وانتهى الكتاب بـ ٦٠ صفحة من الفهارس المصنوعة بعناية، والنص بين المقدمة والفهارس مطبوع بشكلٍ بهيٍّ، مع جودة وعناية في التحقيق لا مزيدَ عليها(١٣٧). وأدت معرفة شاكر العميقة بالشافعي وبمصنفاته إلى اختياره القراءات التي قد تبدو لغيره وكأنها أخطاء ارتكبها النسّاخ، ولكن سرعان ما تبيَّن أنها مفرداتٌ عتيقةٌ للغة العربية المبكِّرة في الحجاز(١٣٨).

---

(١٣٧) أقرَّ بذلك كلٌّ من رفعت فوزي عبد المطلب في نشرته لكتب الشافعي المجمعة، وجوزيف لوري (Joseph Lowry) في نشرته وترجمته لكتاب الرسالة. انظر: مقدمة عبد المطلب لكتاب **الأم** للشافعي، ج١، ص٣٧؛

Shāfi'ī, *Epistle on Legal Theory*, xxxvi-xxxvii.

(١٣٨) الطناحي، **مدخل إلى تاريخ نشر التراث**، ص٩٢-٩٤.

وألهمت مشاهدة عبد السلام هارون لابن عمته الأكبر أحمد شاكر عاكفًا على إعدادِ نشرتِه من الرسالة التعلُّقَ بكتب التراث وحب التحقيق[(١٣٩)]. ولم يزل هارون يحقِّـقُ وينشـر ما حقَّقـه حتى أخرج عددًا كبيرًا من النشـرات لأمهات الكتب، الأمر الذي جعله واحدًا من أعلام المحققين في جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية.

* * *

لـم تكـن الفيلولوجيـا مجـرَّد طريقةٍ نقديـةٍ لمعالجـة النصـوص؛ إذ إنها عملت بوصفهـا حارسَ البوابـة، حيث حدَّدت النصوص التي جـرى إخراجها إلى العالم، وبأي شكلٍ يجري إخراجها، ودرجة المصداقية-التاريخية والنصية التي تُمنَح لهذه النصـوص. وأدى الحمـاس -في المراحـل الأولـى مـن تاريـخ الطباعـة العربية- لاكتشاف الذخائر المفقودة منذ زمن طويل -وجسامة مهمَّة طباعتها ونشرها- إلى تنحيـة الأسئلة حـول الدقـة التاريخية والنصية جانبًـا إلى حين. ولكن فـي العقدَين الثالـث والرابـع من القرن الماضي، أفسـح هذا الاندفاع القـوي الطريق لمزاجٍ أكثر نضجًـا وأقـل تفـاؤلًا. وما إن جرى فتح أبـواب عالم التراثِ علـى مصراعيها، حتى أضحـت مسـألة الكيفية التي تُسـتخدَم بها تلـك النصوص -التي اكتُشـفت بأخرةٍ- وتُعالج بها قضيةً ملحةً على نطاقٍ أوسع.

وقد عُنِي المحور الأول من هذا الفصل بتناول المنهج. ويبدو أن نظرية لاكمان لنقد النصوص قد أشبعت تَوْقَ هذه الحقبة إلى الموضوعية والصرامة العلمية، بيد أن شعبيتها طغت على الممارسات والمعايير المحليَّة المتبعة في تحليل النصوص، التـي كان بعـضٌ منها أكثر ملاءمةً لكتب التـراث العربية. ومن ثَمَّ نوقش هذا الخلل

---

(١٣٩) مقدمة هارون لأحمد شاكر، كلمة الحق، ص٤. وشارك جد عبد السلام هارون والأخوين شاكر، أعني الشيخ هارون عبد الرزاق (١٨٢٣-١٩١٨م)، في تحقيق الطبعة السُّلطانية من صحيح البخاري (انظر: البخاري، صحيح البخاري (نشـرة المكاوي وآخرين)، ج١، ص٣)، وساعد علي مبارك في كتابة كتابـه المشـهور الخطط التوفيقية (انظـر: الطناحي، في اللغـة والأدب، ج١، ص٢٩٢). وحقَّق والد عبد السلام هارون، الشيخ محمد هارون، كتاب ابن الديبع الشيباني، المسمَّى تيسير الوصول (١٩١٢م). لكن هذه الطبعات المبكِّرة كانت بدائيةً من الناحية الفنيَّة، مقارنةً بأعمال أحمد شاكر.

في المحور الثاني، وهو الحجيَّة. ففي الوقت الذي كانت فيه ادعاءات الحجيَّة المتجذرة في المعرفة اللدنيَّة الباطنيَّة والكشف تسير إلى اضمحلال، كانت تلك التي تبرِّر التفوق الظاهري لدراسات المستشرقين تعزِّز السلطة التفسيرية عند الغرباء الأوروبيين ومَن لفَّ لفهم من أهل البلاد.

وأخرج المحققون العرب في القرن العشرين -وسط هذه التوترات- نشراتٍ رائعةً بلغت الغاية في نقدِ النص، ولم تزل تُعَدُّ -في كثيرٍ من الحالات- غير مسبوقة. وكان المنهج الذي طوَّروه لنقد النص في هذه العملية منهجًا هجينًا. لقد أضحت الأدوات النقدية سِمةً قياسيةً في الطبعات العلمية العربية، في حين أن التحليل بمنهج المشجَّر لم يكن كذلك. إن السمات المميزة للمحقق الخبير اليوم هي إتقان اللغة العربية، وسَعة الباع في التخصُّص، والمعرفة التامَّة بالمؤلف، والحكم الرشيد عند الاختيار بين فروق النسخ المجمعة من مخطوطاتٍ متعدِّدة. وعلى هذا النحو بات يُنظر إلى التحقيق على أنه حِرفة، وليس بوصفه تطبيقًا شبه علميّ للقواعد التي وضعها لاكمان.

وتفتح النقاشات حول النقد التاريخي، على النحو الذي وصفناه في هذا الفصل، ولا سيما تلك التي أثارتها قضية الشعر الجاهلي، تفتح نافذةً على الكيفية التي أدرك بها المفكرون العرب ماضيهم، وإعادة بنائه في أعقاب تحوُّل المشهد النصي الذي أثارته إعادة اكتشاف كتب التراث وطباعتها. بيد أن الأفكار المنهجية التي تمخَّضت عنها هذه النقاشات لم تتعلَّق بتاريخ الفكر العربي الإسلامي في القرن العشرين فحسب، بل إنها مصدر مباشر للمناقشات المعاصرة حول منهجية كتابة التاريخ العربي والإسلامي في طورِه المبكِّر، وذلك على الرغم من إغفالها -إلى حدٍّ كبيرٍ- في الدراسات الغربية. والأهم من ذلك أن تلك الأفكار تؤكِّد على التمييز بين الموقف النقدي والموقف المتشكِّك، أي بين المنهج الذي يعتمد بحكمةٍ على التراث النصيّ لحقب ما قبل الحداثة، والمنهج الذي يتعامل مع هذا التراث على أنه غير جدير بالثقة بطبيعته.

الخاتمة

أدى إحياء أدبيات التراث العربي -في منتصف القرن العشرين- من خلال الطباعة إلى تغييرٍ جذريٍّ في الآفاق النصيَّة للفكر الإسلامي. لقد تغيَّرت أنواع الكتب التي قُرئت، ودُرِّست، ونُوقِشت، وجرى تداولها، في ظل وجود منهجٍ ثابتٍ -إلى حدٍّ كبيرٍ- من الشروح المدرسيَّة التي تميَّز بها العصر الحديث، الأمر الذي أفسح المجالَ لانتشار المُصنَّفات العائدة إلى حقب التاريخ الإسلامي على تنوُّعها، ولا سيما كتب التراث التي صُنِّفت بين القرنَيْن الثالث والتاسع الهجريَّيْن/ التاسع والخامس عشر الميلاديَّيْن.

كما تغيَّر الجمهور المتلقي لتلك الكتب أيضًا، فلم يعُد يُهيمن عليه المدرسيون التقليديون، بعد أن تضخَّمت صفوف جمهور القرَّاء العرب بسبب ارتفاع معدلات أعداد المتعلمين، وانتشار التعليم الحديث الذي كانت الدولة ترعاه، ونمو النخبة البيروقراطية والأدبية التي منحت الأولوية للعبارة العربية الفصيحة وقدَّرتها، بالإضافة إلى سعيها لاقتناء الكتب بصفة عامَّة، ولا سيما كتب التراث، فضلًا عن الكتب المصنَّفة حديثًا -بما في ذلك الترجمات من اللغات الأوروبية- بصفة عامَّة، التي عكست هذه الأولوية أيضًا.

وفي الوقت نفسِه، نأت أعداد متزايدة من «العلماء» -الذين تلقوا تعليمهم في المعاهد الدينية التقليدية آنذاك- بأنفسهم عن العقيدة الجامدة بالشكل الذي جرى تصورها به في العصر الحديث. ثم استخدم أولئك العلماء الأدب التراثي الناشئ لنقد تلك العقيدة والعمل على تقويضها. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الطريقة التي تعامل بها القرَّاء أنفسهم مع الكتب قد تغيَّرت بالمثل. فقد تغلَّب التعاطي المباشر للقرَّاء -الذين صار بمقدورهم تخيُّر ما يقرؤونه من مجموعة واسعة من النصوص والكتب التي جرى إعادة تجميعها في مكتبات حديثة كانت قد أُنشِئت للتوّ، ثم

جرى نشرها على نطاقٍ أوسع من خلال الطباعة- على ممارسة الاقتراب من النصوص من خلال الوساطة التفسيرية (بدءًا من الشروح المدوَّنة عليها، وانتهاءً بتفسيرات مشايخ الصوفية).

وتشكَّل مسار هذا التحوُّل من خلال الإجراءات الهادفة التي قام بها وسطاء بين القرَّاء وبين مؤلفي هذه المتون، فقد اختار أولئك الوسطاء كتُبَ التراث، وحدَّدوا أماكن وجودها، وتداولوها، وحققوها، ونشروها. حيث لبَّت تلك الكتب ما رأى أولئك الوسطاء أنه حاجةٌ ملحةٌ للعصر، سواء تمثَّلت هذه الحاجة في تنمية الحِس الأخلاقي عند الجمهور، أو تعزيز العلم، أو البحث العلمي الاجتماعي، أو مكافحة الخرافات الضارة، أو السعي خلف الدقة التاريخية. وكان بعض هؤلاء الوسطاء معروفين جيدًا؛ بيد أننا لم نتمكَّن من التعرف إلى معظمهم. ولكن حتى بالنسبة إلى أولئك المعروفين منهم، فقد جرى تجاهل دورهم في إحياء التراث إلى حدٍّ كبير[1]. والسبب في الاختفاء المفاهيمي لجهودهم في إحياء تراث الماضي، هو أن أنشطتهم لم تكن منسجمةً قطُّ مع الثنائي الأنيق للتطلُّع إلى المستقبل: الحداثة المستوحاة من الغرب من جهة، والتقليد الأصيل المستمر والمتجانس من جهة أخرى. ومن وجهة نظر العلماء والمحققين الذين تعرَّضنا لهم آنفًا في هذا الكتاب، كان التراث بعيدًا عن كونه كتلةً متجانسةً موحَّدة. لقد ألفَوا تقليدًا ضيقًا حديثًا مغلفًا بالشروح والتفسيرات، قد تجاوز تقليدًا تراثيًا منسيًا إلى حدٍّ كبير، كان أكثر ثراءً وتنوعًا في العلوم والمعارف. فرفض أولئك العلماء والمحققون فكرة أن التقليد الأول يجسد حُجِّيةً وشرعيةً فريدةً بوصفه تقليدًا تفسيريًا ينتقل بالإجازات على نحوٍ مستمرٍّ، في حين أن الأخير -على وجه التحديد- جرى نسيانه؛ لأنه مثَّل -في أحسن الأحوال- محتوًى غير موثوقٍ، ونفايات ثقافية لا قيمة لها في أسوأ الأحوال. وكان التراث -عند هؤلاء العلماء والمحققين- كنزًا دفينًا يجري التنقيب عنه للحصول على موارد مفيدة، وليس قيودًا تحدِّد ما هو مفيد وما هو غير ذلك.

---

(١) ثَمَّ استثناء مهم هو دراسة محمود الطناحي (١٩٣٥-١٩٩٩م) -وكان تلميذًا مقربًا من محمود شاكر، وهو أيضًا محقق مرموق- حيث استكشف دور المحققين في عدد من كتاباته.

فحوّلوا التراث من سُلطةٍ لا جدال بشأنها إلى شيء يمكن التفاوض بشأنه وتشكيله من خلال تحدي «بداهة» هيمنة التراث الحديث. كما حوّلوا أنفسهم من خاضعين للتراث إلى صُنّاعِه النشِطين. وقد يكون بوسعنا وصف هذا الموقف بأنه موقفٌ حديثٌ، بيد أنه لم يستلزم التخلي عن الماضي[٢]. بل بالأحرى «أتاح لنا فهمًا جديدًا للماضي، كما فتح آفاقًا جديدة للمستقبل في الوقت نفسِه، فأصبح ذلك التراث -بدوره- دافعًا للحياة الفكرية والاجتماعية» على حد تعبير إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer)[٣].

وعلى الرغم من أن الهيمنة السياسية والثقافية الأوروبية كانت بمثابة الخلفيَّة الدائمة لحياة المحققين الذين تعرضنا لهم في هذا الكتاب وأنشطتهم، فلا يسعنا اختزال قصصهم في ردود أفعالهم على الاستعمار، كما لم يكن الاستشراق ظاهرةً وقفوا منها موقفًا سلبيًّا ببساطة؛ بل إنهم نقَّبوا عن تراثهم الفكري لأسباب خاصَّة بهم، وأحيانًا في حوارٍ مع المعرفة الغربية، أو بوعي بها، أو حتى معارضة لها. صحيح أن أحمد زكي -على سبيل المثال- قد تبنَّى بعض أعراف المستشرقين، مثل: تقنية الحواشي في التحقيق. وصحيح أيضًا أن علماء المستشرقين أخرجوا عددًا كبيرًا من النشرات المبكِّرة التي أعادت المطابع العربية طباعتها لاحقًا. بيد أن نشرات المستشرقين والنشرات المحليَّة لكتب التراث نُفِّذت في الغالب على نحوٍ مُستقلٍّ، وكان لكلٍّ منها مصالحُ وبرامجُ متباينة. فمالَت نشرات المستشرقين -على سبيل المثال- في مجال الشريعة الإسلامية -التي غالبًا ما كانت مصحوبةً بترجمات- إلى التركيز على الأعمال الشعبيَّة الحديثة نسبيًّا، التي يمكن أن تكونَ بمنزلة متون فعليَّة للتحكُّم في السكَّان المسلمين المُستعمَرين وإدارة شؤونهم[٤]، في حين جرى تحقيق نصوص التراث في الفقه في الغالب على أيدي المحققين

(2) Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, 2.

(3) Cassirer, *Essay on Man*, 226.

(٤) انظر على سبيل المثال: النووي، **منهاج الطالبين**؛ Sachau, *Muhammedanisches Recht*.

العرب. وهيمن المستشرقون على نشرات كتب التراث في مجالات مثل: التاريخ والشعر المبكِّر حتى القرن التاسع عشر على الأقل. بينما مال المحققون العرب إلى تحقيق المعاجم وتفاسير القرآن المبكِّرة.

يتداخل تركيزي في هذا الكتاب على توسُّع نطاق التراث الفكري الإسلامي في عصر الطباعة وتنوُّعه -على نحو مؤسف- مع أطروحةٍ لها تاريخ بغيض للغاية؛ وهي الأطروحة المسمَّاة بسردية الانحطاط (narrative of decline)، الذي شهدته الثقافة الإسلامية في أواخر القرون الوسطى، وعلى حدِّ وصف المستشرق الإسكتلندي إلياس جِب (Elias Gibb) (١٨٥٧-١٩٠١م)، فقد كان ذلك العصر «عصرًا راكدًا ويائسًا»، ويتوق إلى إحياء «شمس الثقافة الجديدة، ثقافة الغرب»[٥]. وفقًا لهذه الرواية، فإن «الإسلام» -الذي تُعومل معه على أنه ظاهرة ثقافية وتاريخية موحَّدة- قد شهد عصرًا ذهبيًا كلاسيكيًا، إلا أنه اضمحل بعد ذلك حتى وصل إلى حدٍّ لم يجدِ معه الإحياء إلا عن طريق الحقْنِ بالثقافة الغربية الواهبة للحياة. واستخدمت القوى الاستعمارية المظاهر السياسية لهذه السردية أولًا تبريرًا للهيمنة الأوروبية وتطبيعها، ثم استخدمها من بعدهم القوميون العرب دليلًا على خنق العثمانيين لمظاهر العبقرية العربية قبل الاحتلال العثماني؛ وهو ما شرع تحويل هذه الحُقن المُنشِّطة إلى حُقن سامَّة، كما جعلت آثار هذه الحقبة على الصعيد الفكري مرفوضةً بالكليَّة.

ولا يتجاهل الرفض الكُلِّي للمنتجات الثقافية للعصر الحديث مزايا هذه المنتجات العلمية عند النظر إليها وفقًا لظروفها الخاصة، بل يتجاهل أيضًا الأمثلة العديدة على الدراسات الأصيلة المبتكرة التي جرى إخراجها في هذه الفترة. فقد كتب علماء مثل: المرتضى الزَّبيدي، ومحمد الشوكاني، وشاه ولي الله، والأمير الصنعاني (١٦٨٨-١٧٦٨ أو ١٧٦٩م)، وكثيرون غيرهم في القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر، مُصنَّفاتٍ مهمَّة لا تُعوِزُها الأصالة[٦]، في مجالاتٍ مثل المنطق

---

(5) Gibb, *History of Ottoman Poetry*, 1:5, cited in Bauer, "Die *Badīʿiyya*," 88.

(٦) انظر خاصةً:

Reichmuth, *World of Murtaḍā al-Zabīdī*; Dallal, *Islam without Europe*.

وغيره، والتي تجاهلتُها إلى حدٍّ كبيرٍ في هذا الكتاب. ولا يبدو أن الشروح المهيمنة كان لها التأثير المُفسِد على مثل هذه المصنفات على النحو الذي كان لها في مجال الفقه على سبيل المثال[٧]. ولا تستحقُّ الإسهامات الأصيلة للغاية لعلماء العصر الحديث اختزالها بوصمها بنتاج عصر الانحطاط، كما لا ينبغي أن يمنع وصفي السُّوداوي عمومًا للإنتاج الأدبي لهذه الحقبة القرّاءَ عن تقدير المباهج التي حملتها بعض المصنفات مثل هجاء الشربيني (من أهل القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي) المسمَّى هز القحوف.

ومع ما تقدَّم، فإنني أرفض أيضًا الميلَ إلى التعويض المفرط عن الصورة النمطية الخبيثة للانحطاط الشَّامل من خلال إنكار المشكلات الحقيقية التي عانتها العلوم في العصر الحديث، والانقطاع المهم للصلات بينها وبين العلوم التراثية. لقد أفسحت الجهود الأخيرة الرامية إلى رد الاعتبار إلى العصر الحديث المجالَ أمام مناقشات موازية في الكتابة التاريخية في أوروبا؛ فمنذ السبعينيَّات، أفسحت سردية سقوط روما والعصور المظلمة التي تلت سقوطها المجالَ أمام رؤية جديدة للعصور القديمة المتأخرة على نحو قلَّل من أهمية سقوط روما[٨]. لقد سلَّط هذا التحوُّل الضوء على عددٍ كبيرٍ من الظواهر المثيرة للاهتمام، التي بدت غير مهمَّة في سياق منظور رؤية تلك الحقبة على أنها بدأت في أعقاب كارثة في المقام الأول. لكن هذه السردية حملت أيضًا ظلالًا معتمةً خاصَّة بها، مثل: العجز عن الاعتراف بالتغيير الكارثي الذي وقع، وفهم ما أدَّى إلى ظهور مفهوم «العصور المظلمة» في المقام الأول[٩]. وبالمثل، فإن التحوُّل ضد سردية الانحطاط في دراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي في العقود الأخيرة قد أدى إلى ظهور دراساتٍ قيِّمة بدأت في استكشاف الأرض المجهولة الواقعة بين الحقبتَيْن القديمة والحديثة. ومع ذلك، فإن هذا

---

(٧) هذه المجالات هي محور تركيز خالد الرويهب في دراسته:
El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*.

(8) Ward-Perkins, *Fall of Rome*, 1-10.

(9) Ward-Perkins, *Fall of Rome*, part 2, "The End of Civilization."

الاتجـاه كان لـه تأثير أيضًا في إسـكات أصوات الإصلاحيين المسـلمين في نقدهم للفكر الحديث، فقد عدَّها أصحاب ذلك الاتجاه مجرَّد ردود أفعالٍ على الاتهامات الغربية بالركود في العالم الإسلامي، أو نتيجة دعاية الاستشراق، أو نتيجة تقليد أدبيّ شرق أوسطيّ خالد، أو مطالب ذاتية استهدفت تعزيز برامج الإصلاحيين(١٠).

أعتقـد أن هذا التطور غيـر ملائم؛ وذلك لأن انتقادات الإصلاحيين عالجت في الواقع السـمات الحقيقية للفكر الإسـلامي الحديث؛ ولا سيما الجوانب المدرسية منـه، التي ركَّـزت طاقاتها الفكرية علـى مجموعة محدودة من الكتب والشـكليات المقـدَّرة -ولا سـيما البلاغيـة والمنطقيـة- لطـرق التحليـل، بـل وقبولها للكشـف الباطنـي ومنحه أولوية معرفية. وكان العامـل الموحِّد خلف هذه الاتجاهات -كما ذهب خالد الرويهب على نحو مُقنِع- هو الدافع لـ«التحقيق»، الذي اتخذ أشـكالًا مُتميزةً في مجالات مختلفة(١١). ففي المجال العلمي الرسـمي، جرى السـعي إلى التحقيق من خلال نشـر كتب المنطق والبلاغة، التي أسـفرت عن تحليل دقيق على نحو متزايد لعدد ثابت من القضايا دون توسيع نطاق الأسئلة المطروحة عادة. وفي الوقـت نفسِـه، فـإن الارتقـاء المعرفي لـ«الكشـف» -بوصفـه الطريق إلـى التحقيق الصوفي- قدَّم إمكانيةً لمعرفة معيَّنة، بيد أنه عند تطبيقه على التخصُّصات العقلانية والدينيـة السـائدة قد قوَّض حتمًا معاييـر الإثبات التي حكمت هـذه المجالات في الحقبـة القديمة. وبوسـعنا أن نـرى هجمات الإصلاحيين -إلى حـدٍّ معقولٍ- على مزاعم الخبرة التاريخية أو النصيَّة «المُلهمَة» على أنها ظاهرة حداثية، ولكن نسبتها إلـى التأثيـر الغربي ببسـاطة غير مُبـررة(١٢)، كما لو أن الإصلاحيين لـم يكن لديهم

---

(١٠) انظر على سبيل المثال:

Aydin, *Idea of the Muslim World*, 72, 75; El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 19, 361; Bauer, "Die Badīʿiyya," 83-87; Schulze, "Mass Culture and Islamic Cultural Production," 189-91.

(11) El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 28 and passim (see index).

(١٢) يبـدو أن هـذا هـو التفسـير الـذي اقترحـه تومـاس بـاور (Thomas Bauer) فـي كتابـه الحكيم الآخر المتميز:

"Die *Badīʿiyya*," 84-88.

شروط فكرية أو جمالية خاصة بهم. بل على النقيض من ذلك، فمن الواضح أنهم كانوا يعودون إلى السوابق داخل تقاليدهم الخاصة. إن التقدير الذي يظهره الباحثون في يومنا هذا لأساليب الكتابة في العصر الحديث وما تزخر به من ألاعيب لفظية ولغوية، يعكس تجديدًا أوسع للاهتمام بمثل هذه الجماليات، بيد أن هذا التقدير لا ينبغي أن يمنع التعاطف مع المثقفين العرب في أوائل القرن العشرين الذين ألفَوا الشكل «الباروكي» للنثر المقفّى والقصائد البديعية -مثلها في ذلك مثل المذاهب المتحجرة للمذاهب- غير ملائمة للتصدي للتغييرات المجتمعية الجذرية التي كانوا يشهدونها من حولهم. ومن المؤكَّد أنه لأسباب مماثلة فَقَد الشعر الرومانسي كثيرًا من جاذبيته في أوروبا بعد تجربة الحربَيْن العالميتَيْن. وكما حاولت أن أوضِّح في هذا الكتاب، فإن الإصلاح الكلاسيكي الجديد للدراسات الإسلامية والأدب العربي كان -بالنسبة إلى مؤيديه- مشروعًا لإعادة إحياء الجانب الأخلاقي للمجتمع وعلى المستويات الفردية. وأعتقد أنه لن يختلف اثنان على أن الأشكال الأدبية في العصر الحديث لم تكن مناسبةً للاضطلاع بمثل هذه المهمة قطُّ.

وعلى الرغم من أن هذه السمات للفكر في العصر الحديث لم تكن شاملةً، كما لم تكن حتميةً، فإنها كانت شائعةً بما يكفي لتمييز دراسة العصر بطرق مميزة ومعروفة. ومن المحتمل أنها أسهمت -مع تراجع المؤسسات التعليمية والمكتبات- في تقليل توافر كتب التراث في العالم الناطق بالعربية، الأمر الذي أدى إلى زيادة تقييد الإنتاج الفكري من خلال تقليل الموارد المتاحة للعلماء. وربما كان الإصلاحيون -في حماسهم للإصلاح- قد بالغوا في تضخيم نقاط الضعف الفكرية في عصرهم، ولكن لا ينبغي الشك في صدق شعورهم بالتحرُّر والتفاؤل الذي تواصلوا به مع التراث القديم، بوصفه علاجًا للأمراض الاجتماعية السارية.

* * *

تشـكَّل تصـوُّر التـراث الفكري الإسـلامي بيـن العلمـاء والمفكرين فـي العالم الإسلامي والغرب -على حدٍّ سواء- من خلال منتجات هذه الحركة لإحياء التراث العربي الإسـلامي وتحقيقه وطباعته منذ منتصف القرن العشـرين. وظلَّت نصوص المناهـج في العصر الحديث ذات صلة بالسـياقات التـي لم يزَلْ فيها التراث القديم متمثلًا في الروابط الشخصية بين الشيخ والطالب في التدريس والإجازات بتحمُّل النصـوص، في المقام الأول في الجامعات الإسـلامية القديمـة (مثل الأزهر) وفي المدارس الدينية «التقليدية» في جميع أنحاء العالم. بيد أن الخطاب العلمي أصبح يركِّـز -إلـى حـدٍّ كبير- علـى الأعمال المدوَّنـة في الحقبـة القديمـة، وكذلك على كتابـات عـدد صغيـر نسـبيًا من العلمـاء المتأخريـن، وكثير منهـم كان يحتـلُّ مكانةً هامشيةً قبل إدخال الطباعة. ومع ذلك، يجمُل بنا أن نضع في اعتبارنا مدى خطورة هذا القسـم المطبوع من كتب التراث؛ فلم يكن **تفسير الطبري** (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسـع الميلادي) معروفًا تمامًا في تسـعينيات القرن التاسع عشر، ولكن مـا إن اكتُشِـف النـص وطُبِـع في عـام ١٩٠٣م، حتى أضحـى التفسـيرَ الأُم للقرآن. وعلى النقيض من ذلك، فإن **تفسير الماتريدي** -وهو المعاصر للطبري- ظلَّ تفسيرًا مجهولًا بالكليَّة، ليس لأنه كان أقلَّ جودةً، ولكن بسـبب تاريخ نشـره المتعثِّر. فقد طُبع المجلد الأول منه في عام ١٩٧١م، ثم طبع مجددًا في عام ١٩٨٢م. وظهرت أول نشـرة كاملة -لكنها كانت سـقيمة- في عام ٢٠٠٤م، ولم تظهر نشرة نقدية منه حتـى عـام ٢٠١١م. وقـد أدت أسـبقية نشـر **تفسـير الطبـري** إلى رفعه إلى مسـتوى أمهـات كتـب التفسـير من بيـن كتب التـراث، في الوقت الـذي كان القـرَّاء يعرفون بالـكاد **تفسـير الماتريـدي**[١٣]. وثـمَّ مثـال آخـر مُعبِّـر هو نشـر كتاب ابـن الجوزي (المتوفـى ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م) في عام ١٩٢٢م المسـمَّى **تلبيس إبليس** الذي تضمَّن نقدًا لبعض طقوس الصوفية وأعرافهم، الأمر الذي جعل اسـم ابن الجوزي مرتبطًا دائمًا بالإنكار الشديد على المتصوفة. ثم لمَّا نُشِر كتابه المسمَّى **بحر الدموع** لاحقًا بعـد ذلـك بوقـتٍ طويلٍ، كشـف ابـن الجوزي عـن مكنون نفسِـه، فقـد كان الرجل متصوفًـا شـديد الارتبـاط بالتصـوف، وذلك على الرغـم من اعتراضه علـى ما عدَّه

---

(13) Saleh, "Rereading al-Ṭabarī through al-Māturīdī."

تجاوزات من قِبَل بعض المتصوفة، بيد أن هذه الحقيقة أخفقت في إزاحة هذه الشمعة التبسيطية[١٤].

ولم يعُد تحقيق النصوص الإسلامية التراثية ونشرها ودراستها حكرًا على العلماء ودور النشر في يومنا هذا، وترك المستشرقون -إلى حدٍّ كبيرٍ- تحقيق النصوص التراثية، مع بعض الاستثناءات الملحوظة[١٥]. ولكن الممارسة المتزايدة في العقود الأخيرة لطلاب الدراسات العليا في العالم الناطق بالعربية، وكذلك تركيا وإيران، الذين يحقّقون متونًا تراثيةً مهمةً بوصفها جزءًا من أطروحاتهم ورسائلهم، قد عملت على إخراج عددٍ كبيرٍ من هذه المصنفات إلى المجال العام. وفي غضون ذلك، توسَّعت صناعة الطباعة العربية إلى ما هو أبعد من مناطقها الأصلية. فكانت المطابع في إيران -على سبيل المثال- تطبع متون التراث العربي في طبعاتٍ حجريَّة بالفعل في القرن التاسع عشر. لكن حجم الطبعات الصغيرة قد حدَّ من تأثيرها. ومع ذلك، فقد شهد القرن العشرون عددًا من الطبعات الإيرانية عالية الجودة لمصنفات التراث العربي. ومن التطورات الأخرى الجديرة بالملاحظة تزايد مشاركة المرأة في تحقيق التراث. ففي حين أن أبحاثي عن الحقبة حتى منتصف القرن العشرين لم تكشف عن دورٍ ذي بالٍ لمُحققةٍ مهمةٍ لكتب التراث، فإن عددًا لا بأس به من النشرات التي أُخرجت برعاية الجامعات الحديثة في جميع أنحاء العالم الإسلامي اضطلعت بها باحثاتٌ من النساء[١٦]. ومن الأمثلة المهمَّة على هؤلاء المحققات: عائشة عبد الرحمن (١٩١٣-١٩٩٨م)، الملقَّبة بنت الشاطئ[١٧]؛ وفوقية محمود، الأستاذة في جامعة عين شمس في مصر[١٨]؛ ووداد القاضي، أستاذتي في جامعة شيكاغو[١٩].

---

(١٤) انظر:

Held, "Ḥanbalite School and Mysticism."

(١٥) مثل أعمال التحقيق الكبيرة لسابينا شميدتكه (Sabine Schmidtke) ومعاونيها.

(١٦) الطناحي، بنت الشاطئ وتحقيق التراث.

(١٧) انظر على سبيل المثال: بنت الشاطئ، [رسالة] الغفران: دراسة نقدية، وكذلك نشراتها لكتاب المحكم لابن سيده ومقدمة ابن الصَّلاح.

(١٨) انظر على سبيل المثال: نشراتها لكتاب الإبانة للأشعري، والكافية للجويني.

(١٩) انظر على سبيل المثال: نشراتها لكتاب [أبي حيان] التوحيدي، البصائر والذخائر، وكتاب رسالة افتتاح الدعوة للقاضي النعمان.

شـهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أيضًا إنشـاء مؤسَّسـات جديدة مهمَّة للحفـاظ علـى المخطوطـات التراثية ونشـرها. فبعد فتـرة وجيزة مـن افتتاح جامعة الـدول العربية، تأسَّـس **معهد المخطوطات العربية فـي القاهرة** عام ١٩٤٦م. وكان الهـدف من إنشـاء المعهد فهرسـة مجموعـات المخطوطات العربية حـول العالم، ونشـر فهـرس موحَّـد لهـذه المخطوطات. وسـبيلًا لتحقيـق هذه الأغـراض، أوفد المعهد بعثاتٍ إلى بعض الدول العربية وغير العربية لمسح مقتنيات المكتبات التي لـم يجرِ تسـجيلها بعـدُ، والمحافظـة علـى أنـدر المخطوطـات بتصويرهـا علـى الميكروفيلم، وأودعت هذه النسـخ في مقر المعهد بعد ذلك[٢٠]. ثم أُنشـئت مجلة المعهـد، **مجلـة معهد المخطوطات العربية**، في عام ١٩٥٥م بوصفها سـاحةً فكريةً لمناقشة الجوانب المادية واللغوية لتحقيق المخطوطات العربية. وشملت مشاريع التحقيـق الكبـرى الأخـرى في هذه الحقبة إرسـال وفـدٍ عن وزارة التربيـة والتعليم المصريـة إلى اليمن بيـن عامي ١٩٥١-١٩٥٢م لتصويـر المخطوطات الفريدة في الجامع الكبير في صنعاء على الميكروفيلم. وسرعان ما اكتشف ذلك الوفد كتابات الفقيـه المعتزلي القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥هـ/ ١٠٢٤-١٠٢٥م)، وعلى مدى العقدين التاليين حُقِّقت النصوص المكتشـفة ونُشـرت تباعًا، الأمر الذي أدى إلى إنتاج مجموعة النصوص التي هيمنت على نظرتنا لهذه الفرقة الدينية الإسلامية المهمَّة حتى يوم الناس هذا[٢١].

وتسبَّب الإنترنت -بمساعدةٍ من قوانين حقوق النشر الرخوة في العالم العربي- فـي حـدوث ثورة في توافر النصوص المحقَّقة، وبوسـعنا الآن العثـور على الغالبية العظمى من المصنفات العربية قبل الحداثة منشـورة على الإنترنت ومواقع الويب، وفـي غرف الدردشـة المُكرَّسـة لتخصُّصات علميـة بعينها، أو لمؤلفيـن معيَّنين، أو

---

(٢٠) الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث، ص١٣٣-١٣٨.

(٢١) للاطـلاع علـى تقريـر الوفـد، انظـر: نامـي، البعثـة المصريـة. وعـن النشـرات التـي أسـفرت عنهـا البعثة، انظر:

Madelung, "ʿAbd-al-Jabbār b. Aḥmad."

لتوجُّهات عقديَّة مخصوصة[٢٢]. وجعلت قواعد البيانات الرقمية المجانية والمفتوحة -مثل المكتبة الشاملة- مجموعةً كبيرةً من النصوص التراثية ميسَّرة للبحث فيها. حتى إن المعقل المدرسي للأزهر، الذي ما يزال معتمدًا على الشروح من العصر الحديث في التعليم الرسمي، بدأ في نشر التسجيلات المصورة للمحاضرات التي يشرح فيها العلماء هذه المتون، ومن ثَمَّ سهُل الوصول إليها إلى حدٍّ كبير. ونتيجةً لهذه التطورات، انتشرت فرصة المشاركة الشاملة مع التقاليد الإسلامية على مستوى الفرد في أيِّ مكان في العالم تقريبًا. والحقُّ أن خرائط الجمهور والعدادات الموجودة على مواقع الويب التي تستضيف المصنفات المحققة تُشير إلى أنها تتلقى ملايين الزيارات سنويًّا، ومن زوارٍ من جميع أنحاء العالم تقريبًا.

منذ قرن ونصف القرن فحسب، كانت هذه الوفرة من النصوص التراثية التي يسهل الوصول إليها تبدو حلمًا مستحيلًا. ولولا الجهود الدؤوبة للأفراد الذين تعرضنا لهم في هذا الكتاب، فضلًا عن عددٍ كبيرٍ من النصوص الأخرى التي أهملنا الإشارة إليها في هذه الصفحات، لربما ظلَّ تحقيق هذا الحلم مستحيلًا. فقد شكَّلت أعمالهم الجماعية حركةً ثقافيةً تنبض بالحياة، تركت بصمات قيمها وأولوياتها على مجموعة كتب التراث التي خلقتها. ونتيجةً لذلك، فإننا ما زلنا نرى الماضي بعيون محققي كتب التراث في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين؛ وهي حقيقة يُعَدُّ الاعتراف بها أمرًا ضروريًّا للحصول على رؤيةٍ مُستنيرةٍ ونقديةٍ لهذه المجموعة من كتب التراث.

---

(٢٢) من المواقع ذائعة الانتشار من هذا القبيل (حتى تاريخ فراغي من تأليف هذا الكتاب): waqfeya.com - alfeker.net - shiabooks.net.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربية والمعربة

- ابن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق أوغست مولر (August Müller). القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٨٨٢. الطبعة الثانية، نشره المحقق نفسه، كونيسبيرج (Königsberg): ١٨٨٤م.
- ابن أبي حاتم الرازي. **آداب الشافعي ومناقبه**. تحقيق عبد الغني عبد الخالق. القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٥٣م.
- ابن أبي حاتم الرازي. **كتاب الجرح والتعديل**. تحقيق عبد الرحمن المعلمي. ٤ مج. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢- ١٩٥٣م.
- الأثري، محمد بهجة. **أعلام العراق**. القاهرة: المطبعة السَّلفية ١٣٤٥هـ/ [١٩٢٦م أو ١٩٢٧م].
- الأثري، محمد بهجة. **محمود شكري الآلوسي والروح اللغوية**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العليا، ١٩٥٨م.
- ابن الأثير، عز الدين. **أُسد الغابة في معرفة الصحابة**. صححه مصطفى وهبي. ٥ مج. القاهرة: المطبعة الوهبية لجمعية المعارف، ١٢٨٥- ١٢٨٧هـ/ [١٨٦٨-١٨٧١م].
- أحمد بن حنبل. **مسند أحمد بن حنبل**. تحقيق أحمد محمد شاكر. ١٥ مج. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦- ١٩٥٦م.
- أحمد، محمد سيد؛ العلوي، أحمد عبده. **محمد نصيف، حياته وآثاره**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٤م.

- الأخضري، عبد الرحمن. **السلم المنورق في فن المنطق**. القاهرة: بولاق، ١٨٢٦م.
- **الأدب الإسلامي** ٤، ع. ١٦ (١٩٩٧م)، عدد خاص صدر بعنوان: «الأستاذ محمود محمد شاكر: فارس التراث».
- الأسد، ناصر الدين. **مصادر الشعر الجاهلي وقيمته التاريخية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦م.
- الإسكندري، أحمد؛ مصفى عناني. **الوسيط في الأدب العربي وتاريخه**. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩١٩م.
- الأشعري، أبو الحسن. **كتاب الإبانة عن أصول الديانة**. نُشِر مع: «شرح الفقه الأكبر» للماتريدي، وشرح الفقه الأكبر للمغنيساوي، و«الجوهرة المنيفة» لملا حسين، ضميمة كتاب الإبانة للحيدرآبادي، رسالة في الذب عن الأشعري لابن درباس، وضميمة أخرى لكتاب الإبانة للحيدرآبادي، حيدر آباد، دائرة المعارف النظامية، ١٩٠٣م.
- الأشعري، أبو الحسن. **الإبانة عن أصول الديانة**. تحقيق فوقية محمود، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧م.
- الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. ٣ مج. تحقيق هيلموت ريتر (Hellmut Ritter). إستانبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٩- ١٩٣٣م.
- الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ٢ مج. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠- ١٩٥٤م.
- الأصفهاني، أبو الفرج. **كتاب الأغاني**. ٢٠ مج. صححه نصر الهوريني. القاهرة: بولاق، ١٨٦٨- ١٨٨٨م.
- الأصفهاني، عماد الدين. **تاريخ دولة آل سلجوق**. القاهرة: مطبعة الموسوعات لشركة طبع الكتب العربية، ١٩٠٠م.

- ابن الأكفاني، هبة الله. **إرشاد القاصد الى أسنى المقاصد**. تحقيق طاهر الجزائري. صححه محمد سالم البخاري. بيروت: د.ن، ١٩٠٤م.
- ابن الأكفاني، هبة الله. **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد**. تحقيق محمود بك أبو النصر، القاهرة مطبعة الموسوعات، ١٩٠٠م. في: كتابين عن البيليوغرافيا العربية، تحقيق ألويس شبرينجر (Aloys Sprenger). كلكتا: مطبعة البعثة المعمدانية، ١٨٤٩م.
- الأكوع، إسماعيل. **هجر العلم ومعاقله في اليمن**. ٦ مج. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥- ٢٠٠٠م.
- آل الشيخ، عبد المحسن. «المرأة الفاضلة فضيلة بنت سنان ووقفها للمخطوطات». **الجزيرة**، ٢٩ مارس ٢٠١٥م. http://www.al-jazirah.com/2015/20150329/wo1. htm.
- **ألف ليلة وليلة**. القاهرة: بولاق ١٢٥١هـ/ [١٨٣٥م أو ١٨٣٦م].
- **ألف ليلة وليلة**. صححه محمد قطة العدوي. ٤ مج. القاهرة: بولاق، ١٢٨٠هـ/ [١٨٦٣م].
- الآلوسي، محمود شكري. **أمثال العوام في مدينة دار السلام**. بغداد: دار الشؤون الثقافية، ٢٠٠٩م.
- الآلوسي، محمود شكري. **بلوغ الأرب في أحوال العرب**. ٣ مج. القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٤م.
- الآلوسي، محمود شكري. **تاريخ مساجد بغداد**. بغداد: مطبعة دار السلام، ١٩٢٧م.
- الآلوسي، محمود شكري. **تاريخ نجد**. تحقيق محمد بهجة الأثري. بغداد، دار الوراق، ٢٠٠٧م.
- محمود شكري (منحول لأبي المعالي الشافعي السلامي). **غاية الأماني**. ٢ مج. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٩٠٧- ٩١٩٠م.

- الآلوسي، محمود شكري. **غاية الأماني في الرد على النبهاني**. تحقيق غيهب بن محمد الغيهب. ٢ مج. الإسكندرية: دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧١م.
- الآلوسي، محمود شكري. **مختصر ترجمة التحفة الاثني عشرية**. بومباي: المطبعة المجتبائية، ١٨٨٤م.
- الآلوسي، محمود شكري. **المسك الأذفر**. بغداد: مطبعة الآداب، ١٩٣٠م.
- الآلوسي، محمود شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن الكريم العظيم والسبع المثاني**. تحقيق ماهر حبوش وعمار بكور وزهير القاسم وأنور طالب ومحمد كريم الديب وفادي المغربي وسيد عبد الرشيد، وآخرون. ٣٠ مج. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٠م.
- الآلوسي، محمود شهاب الدين. **روح المعاني**. ٣٠ مج. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٦م.
- الآلوسي، محمود شهاب الدين. **روح المعاني**. ٩ مج. القاهرة: بولاق، ١٣٠١-١٣١٠هـ/ [١٨٨٣م أو ١٨٨٤-١٨٩٢م].
- الآلوسي، نعمان خير الدين. **جلاء العينين في محاكمات الأحمدين**، القاهرة: بولاق، ١٨٨١م.
- الآلوسي، نعمان خير الدين. **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين**، تحقيق الداني بن منير آل زهوي. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦م.
- أمين، أحمد. **فيض الخاطر**. ١٠ مج. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣م.
- أنطون، فرح. **ابن رشد والفلسفة**. الإسكندرية: جامعة الإسكندرية، ١٩٠٣م.
- ابن إياس، محمد بن أحمد. **بدائع الزهور في وقائع الدهور**. تحقيق محمد مصطفى. ٥ مج. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

- الباجوري، إبراهيم. **حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، المسماة تحفة المريد على جوهرة التوحيد**. تحقيق علي جمعة. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٢م.
- الباجوري، إبراهيم. **حاشية الباجوري على شرح العلامة ابن قاسم الغَزي على متن أبي شجاع**. تحقيق محمود الحديدي. ٤ مج. جدة: دار المنهاج، ٢٠١٦م.
- الباني، محمد سعيد. **تنوير البصائر بسيرة الشيخ الطاهر**. دمشق: المطبعة العربية السورية، ١٩٢٠م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**. تحقيق عبد الرحمن المعلمي؛ هاشم الندوي؛ أحمد الله الندوي؛ وآخرون. ٩ مج. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤١م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**. نُشر مع شرح حسن العدوي «النور الساري». طبعة حجرية. ١٠ مج. القاهرة: د.ن، ١٢٧٩هـ/ [١٨٦٣م].
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. ٩ مج. تحقيق علي المكاوي، حسن الطويل، هارون عبد الرازق، سليم البشري، علي البيلاوي، حمزة فتح الله، محمد غانم، وآخرون. [«الطبعة السلطانية»]. مقدمة حسونة النواوي. القاهرة: بولاق، ١٣١١-١٣١٢هـ/ [١٨٩٤-١٨٩٥م].
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. صحَّحه محمد قطة العدوي. ٣ مج. القاهرة: بولاق، ١٢٨٠هـ/ [١٨٦٣م].
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري المسمى: كتاب الجامع الصحيح**. تحقيق لودولف كريل (Ludolf Krehl) وثيودور و. جوينبول (Theodoor W. Juynboll). ٤ مجلدات. ليدن: بريل، ١٨٦٢- ١٩٠٨.

- بخيت المطيعي، محمد. «الأسئلة والأجوبة: السيدة زينب، وهل دفنت في مصر». الإسلام، ٣ ديسمبر ١٩٣٢م، ١٥- ٧١.
- بدران، عبد القادر. منادمات الأطلال. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م.
- بدوي، عبد الرحمن. مؤلفات ابن خلدون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢م.
- البربير، أحمد. المفاخرات والمناظرات. تحقيق محمد الطيّان. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٠م.
- برجستراسر، جوتهلف، أصول نقد النصوص، تحقيق محمد حمدي البكري، وزارة الأوقاف، ١٩٦٩م.
- ابن بسام، عبد الله بن عبد الرحمن. علماء نجد خلال ثمانية قرون. ٦ مج. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٨م.
- البستاني، بطرس. دائرة المعارف. ٦ مج. بيروت: د.ن، ١٨٧٦- ٢١٨٨م.
- ابن بطة العكبري، أبو عبد الله. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة. تحقيق رضا معطي مج في ٩ مجلدات، الرياض: دار الراية ١٩٩٤م.
- البغدادي، عبد القادر. خزانة الأدب. ٤ مج. القاهرة: بولاق، ١٢٩٩هـ/ [١٨٨٢م].
- البغدادي، عبد القادر. خزانة الأدب. تحقيق عبد السلام محمد هارون. ١٣ مج. القاهرة: دار الكتاب العربي للطبع والنشر، ١٩٦٧م.
- أبو البقاء الحنفي. كتاب الكليات. القاهرة: بولاق، ١٨٣٨. الطبعة الثانية، ١٨٤٠م.
- البكي، محمد بن أبي الفضل. تحقيق المطالب. تحقيق نزار حمادي. بيروت: مؤسسة المعارف، ٢٠٠٨م.
- البلاذري، أحمد بن يحيى. فتوح البلدان. تحقيق محمد المهدي. القاهرة: مطبعة الموسوعات لشركة طبع الكتب العربية، ١٩٠١م.

- البلاذري، أحمد بن يحيى، **فتوح البلدان** (**Liber Expugnationis Regionum**). تحقيق م. ج. دي غويه (M. J. de Goeje). ليدن: بريل، ١٨٦٦م.
- بلال الأرفه لي؛ موريس بومرانتز. «مقامات بديع الزمان الهمذاني: النص والمخطوطات والتاريخ». **أسطور**، كانون الثاني/ يناير ٢٠١٥م، ٣٨- ٥٥.
- البلوي، أبو الحجاج. **كتاب ألف باء**. ٢ مج. القاهرة: المطبعة الوهبية لجمعية المعارف ١٢٨٧هـ/ [١٨٧٠م].
- بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن). **تراثنا: بين ماض وحاضر**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٨م.
- بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن). **السيدة زينب عقيلة بني هاشم**. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢م.
- بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن). **رسالة الغفران: دراسة نقدية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤م.
- البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد. **البردة**. القاهرة: بولاق ١٢٥٧هـ/ [١٨٤١م].
- بونولا، فريدريكو. **كتاب مصر والجغرافيا: وهو خلاصة تاريخية عن الأعمال الجغرافية التي أنجزتها العائلة المحمدية العلوية بالديار المصرية**. ترجمه أحمد زكي. القاهرة: بولاق ١٨٩٢م.
- البوني، أحمد بن علي. **شمس المعارف الكبرى**. بيروت: مؤسسة النور، ٢٠٠٥م.
- البويطي، أبو يعقوب. **المختصر**. مخطوطة بدار الكتب المصرية بالقاهرة، فقه طلعت ٨٢٠.
- البويطي، أبو يعقوب. **المختصر**. مخطوطة. إستانبول: السليمانية، مراد الملا، رقم ٩١١٨.

- البيضاوي، عبد الله بن عمر. **تفسير البيضاوي**، تحقيق هاينريش ليبرخت فليشر (Heinrich Leberecht Fleischer). ٢ مج. ليبتسج: F. C. G. Vogel، ١٨٤٦ - ١٨٤٨م.
- البيطار، عبد الرزاق. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**. ٣ مج. بيروت: دار صادر، ١٩٩٣م.
- البيهقي، أبو بكر. **الأسماء والصفات**. ٢ مج. القاهرة: المكتبة الأزهرية، بدون تاريخ.
- تاجر، جاك. **حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢م.
- الترمذي، أبو عيسى. **الجامع الصحيح وهو سُنَن الترمذي**. تحقيق أحمد شاكر. ٣ مج. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٧م.
- الترمذي، أبو عيسى. **صحيح الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عيسى بن سورة الترمذي**. ٣ مج. القاهرة: بولاق ١٨٧٥م.
- التوقادي، محمد الشريف بن مصطفى. **مفتاح الصحيحين: مفتاح صحيح البخاري ومفتاح [صحيح] مسلم**. إستانبول: الشركة الصحافية العثمانية، ١٨٩٦م.
- التوحيدي، أبو حيان. **البصائر والذخائر**. تحقيق وداد القاضي. ١٠ مج. بيروت: دار صادر، ١٩٨٨م.
- تيمور، محمود. **نشوء القصة وتطورها**. القاهرة: المطبعة السَّلفية، ١٩٣٦م.
- تيمور، أحمد. **الآثار النبوية**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٥١م.
- تيمور، أحمد. **أبو العلاء المعري: نسبه وأخباره، وشعره، ومعتقده**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٤٠م.
- تيمور، أحمد. **أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث**. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢م.

- تيمور، أحمد. **أعلام المهندسين في الإسلام**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٥٧م.
- تيمور، أحمد. **الأمثال العامية**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٥٦م.
- تيمور، أحمد. **أوهام شعراء العرب في المعاني**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٥٠م.
- تيمور، أحمد. **التذكرة التيمورية**. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣م.
- تيمور، أحمد. **التصوير عند العرب**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٤٢م.
- تيمور، أحمد. **الحب والجمال عند العرب**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٧١م.
- تيمور، أحمد. **المختار من المخطوطات العربية في الآستانة: رسالة من أحمد تيمور إلى جرجي زيدان**. تحقيق صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٨م.
- تيمور، أحمد. **تاريخ الأسرة التيمورية**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٤٨م.
- تيمور، أحمد. **تاريخ العلم العثماني**. القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٤٧هـ/ [١٩٢٨م أو ١٩٢٩م].
- تيمور، أحمد. **تراجم أعيان القرن الثالث عشر**. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠١م.
- تيمور، أحمد. **تصحيح القاموس**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٤م.
- تيمور، أحمد. **تصحيح لسان العرب**. ٢ مج. القاهرة: المطبعة الجمالية، ١٩١٦م.

- تيمور، أحمد. **رسالة لغوية عن الرتب والألقاب المصرية لرجال الجيش والحياة العلمية منذ عهد أمير المؤمنين عمر الفاروق**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٥٠م.
- تيمور، أحمد. **قبر الإمام السيوطي وتحقيق موضعه**. القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٤٦هـ/ [١٩٢٧م أو ١٩٢٨م].
- تيمور، أحمد. **لعب العرب**. القاهرة: لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ١٩٤٨م.
- تيمور، أحمد. **نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة**. القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٥١هـ/ [١٩٣١م أو ١٩٣٢م].
- تيمور، أحمد. **اليزيدية ومنشأ نحلتهم**. القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٤٧هـ/ [١٩٢٨م أو ١٩٢٩م].
- ابن تيمية. **الاستغاثة في الرد على البكري**. تحقيق عبد الله السهيلي. الرياض: دار الوطن ١٩٩٧م.
- ابن تيمية. **الاستغاثة** [نسخة مختصرة]. **في مجموع الرسائل الكبرى** ١: ٤٧٠- ٥٤٧.
- ابن تيمية. **الحسبة في الإسلام**. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٠م.
- ابن تيمية. **الرد على البكري**. مخطوطة. جدة: جامعة الملك عبد العزيز، محمد نصيف، رقم ٦٢٨٨.
- ابن تيمية. **الواسطة بين الخلق والحق**. القاهرة: مطبعة الآداب، ١٩٠٠م.
- ابن تيمية. **بغية المرتاد [المعروفة بالصابونية]. في كتاب مجموع فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحراني**، ٣: (٦٢٣-٧٥٨).
- ابن تيمية. **بيان تلبيس الجهمية**. تحقيق محمد بن قاسم. ٢ مج. مكة: مطبعة الحكومة، ١٩٧١م.
- ابن تيمية. **بيان تلبيس الجهمية**. تحقيق يحيى الهنيدي؛ رشيد محمد علي؛ أحمد معاذ حقي؛ محمد عبد العزيز اللاحم؛ سليمان الغفيص؛ محمد البريدي؛ رشيد الطيار. ١٠ مج. مكة: مجمع الملك فهد ٢٠٠٥م.

- ابن تيمية. **بيان تلبيس الجهمية**. مخطوطة. بغداد: مكتب الأوقاف العامة، رقم ٢٤٢١٧. تاريخ النسخ ١٩٢٠م.
- ابن تيمية. **بيان تلبيس الجهمية**. مخطوطة. وردت في: ابن عروة الحنبلي، **الكواكب الدراري**، مج. ٣٩- ٤٢- ٤٦- ٤٧. دمشق: مكتبة الأسد، رقم ٥٦٧- ٥٧٠- ٢٥٧.
- ابن تيمية. **تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري**. القاهرة: المطبعة السلفية ١٩٢٧م.
- ابن تيمية. **خلاصة رد ابن تيمية على البكري في الاستغاثة**. مخطوطة. القاهرة: دار الكتب المصرية، تيمور ١٢٨.
- ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. ١١ مج. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١م.
- ابن تيمية. **شرح العقيدة الأصفهانية**. الشرح الأطول تحقيق محمد الصاوي. الرياض: مكتب دار المنهاج، ٢٠٠٩م.
- ابن تيمية. **شرح العقيدة الأصفهانية** [الشرح الأقصر]. مخطوطة. إستانبول: السليمانية، لاله لي. ٤٢٣٢.
- ابن تيمية. **شرح العقيدة الأصفهانية**. في كتاب **مجموع فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحراني**، ٣: [٤٧١-٦٢٢].
- ابن تيمية. **شرح العقيدة الأصفهانية**. مخطوطة. القاهرة: دار الكتب المصرية، علم الكلام، طلعت ٩٥٠.
- ابن تيمية. **شرح العقيدة الأصفهانية**. مخطوطة. جدة: جامعة الملك عبد العزيز، محمد نصيف، رقم ٢١١.
- ابن تيمية. **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**. [تحقيق] رشيد رضا. القاهرة: مطبعة المنار ١٩٠٩م.
- ابن تيمية. **كتاب الإيمان**. صححه محمد بدر الدين النعساني. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٧م.

- ابن تيمية. **كتاب مجموع فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحراني**. ٥ مج. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦-١٣٢٩هـ/ [١٩٠٨-١٩١١م].
- ابن تيمية. **مجموع الرسائل الكبرى**. صححه حسن الفيومي إبراهيم. ٢ مج. في مجلد واحد. القاهرة: المطبعة الشرقية، ١٩٠٦م.
- ابن تيمية. **مجموع الرسائل**. صححه محمد بدر الدين النعساني. القاهرة: المطبعة الحسينية ١٩٠٥م.
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**. تحقيق أمير الجزار وأنور الباز. ٣٣ مج. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٧م.
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**. تحقيق عبد الرحمن بن قاسم. ٣٥ مج. المدينة: مجمع الملك فهد ١٩٩٥م.
- ابن تيمية. **معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيَّنها الرسول**. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٠م.
- ابن تيمية. **مقدمة في أصول التفسير**. تحقيق جميل الشطي. دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٣٦م.
- ابن تيمية. **مقدمة في أصول التفسير**. تحقيق عدنان زرزور. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٢م.
- ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**. مج٢. مخطوطة. نيو هافن، كونيتيكت: جامعة ييل، مكتبة بينيك، لاندبرج ٢. New Haven, CT: Yale University, Beinecke Library, Landberg 2.
- ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**. نُشر مع: **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**. شذرة من كتاب **درء تعارض العقل والنقل**. صححه طه بن محمود قطرية. ٤ مج. في ٢. القاهرة: بولاق، ١٩٠٣- ١٩٠٥م.

- الجاحظ. **كتاب التاج في أخلاق الملوك المنسوب للجاحظ**. تحقيق أحمد زكي. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤م.
- الجبرتي، عبد الرحمن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. صححه محمد قاسم. ٤ مج. القاهرة: بولاق ١٨٨٠م.
- الجبرتي، عبد الرحمن. **عجائب الآثار**. ٣ مج. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٣م.
- الجداوي، عبد المنعم. **كنت قبوريًا**. الرياض: إدارة البحوث العلمية، ١٩٨١م.
- الجرجاني، عبد القاهر. **أسرار البلاغة**. تحقيق محمد عبده؛ محمد محمود الشنقيطي التركزي. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٢م.
- الجرجاني، عبد القاهر. **أسرار البلاغة**. تحقيق محمود شاكر. جدة: دار المدني، ١٩٩١م.
- الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. تحقيق محمود شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤م.
- الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. صححه محمد محمود الشنقيطي التركزي؛ محمد عبده. القاهرة: مطبعة الترقي ١٩٠٣م.
- الجزائري، طاهر. **بديع التلخيص وتلخيص البديع**. دمشق: مطبعة سورية، ١٨٧٩م.
- الجزائري، طاهر. **تذكرة طاهر الجزائري**. تحقيق محمد رمضان يوسف. ٢ مج. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢م.
- الجزائري، طاهر. **تمهيد العُروض إلى فن العَروض**. دمشق: مطبعة ولاية سورية، ١٨٨٧م.
- الجزائري، طاهر. **توجيه النظر إلى أصول الأثر**. القاهرة: المطبعة الجمالية، ١٩١٠م.
- الجزائري، طاهر. **تسهيل المجاز إلى فن المعمَّى والألغاز**. دمشق: مطبعة ولاية سورية، ١٨٨٦م.

- الجزائري، طاهر. **الجواهر الكلية في العقيدة الإسلامية**. بيروت: المكتبة الأهلية، ١٩٠٢م.
- الجزائري طاهر. **فهرس منتخبات لنوادر الكتب**. مخطوطة. القاهرة: دار الكتب المصرية، فهارس تيمور ٨١.
- الجزائري، طاهر. **الكناشة في نوادر الكتب المخطوطة**. تحقيق صلاح صقر. عمان: أروقة للدراسات والنشر، ٢٠١٦م.
- الجزائري، عبد القادر. **كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**. ٣ مج. دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦م.
- الجصاص، أبو بكر الرازي. **أحكام القرآن**. تحقيق بشير الغزي. ٣ مج. إستانبول: مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٩١٧- ١٩٢٠م.
- ابن جماعة. **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**. تحقيق محمد بن مهدي العجمي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٢م.
- جمال، علي بن عبد الرحمن. **نصيحة المريد في طريق أهل السلوك والتجريد: المسمى اليواقيت الحسان في تعديل معاني الإنسان**. تحقيق عاصم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.
- الجندي، أنور. **أحمد زكي الملقب بشيخ العروبة: حياته، آراؤه، آثاره**. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٤م.
- ابن الجوزي، **أخبار النساء**. المنسوب خطأ إلى ابن قيم الجوزية. القاهرة: مطبعة التقدم العلمية، ١٩٠١م.
- ابن الجوزي. **أخبار النساء**. تحقيق بركات يوسف هبود. صيدا: المكتبة العصرية، ٢٠٠٠م.
- ابن الجوزي. **بحر الدموع**. طنطا: دار الصحابة، ١٩٩٢م.
- ابن الجوزي. **نقد العلم والعلماء، أو تلبيس إبليس**. تحقيق محمد منير أغا. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٢م.

- جولدتسيهر، إجناز. «من عالم غربي إلى عالم شرقي». الزهراء، ١، ع.٥، (جمادى الأولى ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م)، ٣٢١- ٣٢٣.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح**، ترجمه من العربية إلى التركية العثمانية محمد بن مصطفى الفاني. إستانبول: دار أوت-طباعة المعمور ١١٤١هـ/ [١٧٢٨م].
- الجويني، عبد الملك. **الكافية في الجدل**. تحقيق فوقية محمود. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٩م.
- ابن الجيعان، يحيى. **التحفة السَّنية بأسماء البلاد المصرية**. تحقيق برنهارد موريتز (Bernhard Moritz). القاهرة: المطبعة الأهلية ١٨٩٨م.
- ابن الجيعان، يحيى. **كتاب ما بإقليم مصر من البلدان وعمارة كل بلاده**. مخطوط. New Haven، CT: Yale University، Beinecke Library، Landberg 215. وقع الفراغ من نسخها في ١٨ شوال، ١٢٧٥هـ/ [١٩ مايو ١٨٥٩م].
- الجيلاني، عبد القادر. **فتوح الغيب**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٧م.
- حاجي خليفة. **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**. تحقيق محمود عبد القادر الأرناؤوط. ٦ مجلدات. إستانبول: إرسيكا (IRCICA)، ٢٠١٠م.
- حاجي خليفة. **كشف الظنون**، تحقيق جوستاف فلوجل (Gustav Flügel)، ٧ أجزاء في ٤ مج. لندن-ليبتسج:,Oriental Translation Fund ، ١٨٣٥ - ١٨٥٨م.
- حاجي خليفة. **كشف الظنون**. تصحيح محمد الشريف الأدكاوي. ٢ مج. القاهرة: بولاق، ١٢٧٤هـ/ [١٨٥٨م].
- ابن حبان البستي. **روضة العقلاء**. تحقيق محمد أمين الخانجي. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٩١٠م.
- ابن حِجَّة الحموي. **خزانة الأدب**. القاهرة: بولاق، ١٨٥٧م.

- ابن حجر العسقلاني. **الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع**. تحقيق أبو عبد الله محمد إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- الحريري، أبو محمد القاسم. **مقامات الحريري**، تحقيق سيلفستر دي ساسي (Silvestre de Sacy)، باريس: Imprimerie royale، ١٨٢٢م.
- الحريري، أبو محمد القاسم. **مقامات الحريري**. مخطوطة باريس: Bibliothèque National de France، Arabe 5847.
- الحريري، محمد. **درة الغواص في أوهام الخواص**. تحقيق عرفات مطرجي. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٨م.
- ابن حزم. **رسائل ابن حزم**. تحقيق إحسان عباس. ٤ مج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م.
- حسن، محمد عبد الغني. **حسن العطار**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م.
- حسون، أمير بدر. **كتاب سوريا: صور من الحياة السورية**. دمشق: مركز الفوال ٢٠٠٠م.
- حسين، طه. **الأيام**. ٣ مج. في مجلد واحد. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢م.
- حسين، طه. **في الشعر الجاهلي**. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٦م.
- الحسيني، أحمد. **إعلام الباحث بقبح أم الخبائث**. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٧هـ/ [١٩٠٩م].
- الحسيني، أحمد. **بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق**. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩هـ/ [١٩١١م].
- الحسيني، أحمد. **البيان في أصل تكوين الإنسان**. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ/ [١٩١٠م].
- الحسيني، أحمد. **تبيان التعليم في حكم غير المبدوء ببسم الله الرحمن الرحيم**. القاهرة: المطبعة الميمنية ١٣٢٧هـ/ [١٩٠٩م].

- الحسيني، أحمد. **تحفة الرأي السديد الأحمد لضياء التقليد والمجتهد.** القاهرة: مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٦هـ/ [١٩٠٨م].
- الحسيني، أحمد. **الدرة في حكم الجرة.** القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى ١٣٣١هـ/ [١٩١٣م].
- الحسيني، أحمد. **دليل المسافر.** القاهرة: بولاق، ١٣١٩هـ/ [١٩٠١ أو ١٩٠٢م] (طبع بهامشه القول الفصل).
- الحسيني، أحمد. **القول الفصل في قيام الفرع مقام الأصل.** القاهرة: مطبعة الآداب، ١٣١٥هـ/ [١٨٩٨م].
- الحسيني، أحمد. **كتاب القول الوضاح في أن الأكل من الأضحية المعيّنة بالجعل منه سُنة ومنه مباح.** القاهرة: بولاق، ١٣٢٢هـ/ [١٩٠٤م].
- الحسيني، أحمد. **كتاب دفع الخيالات في رد ما جاء على القول الوضاح من المفتريات.** القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى ١٣٣١هـ/ [١٩١٣م].
- الحسيني، أحمد. **كشف الستار عن حكم صلاة القابض على المستجمر بالأحجار.** القاهرة: مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٦هـ/ [١٩٠٨م].
- الحسيني، أحمد. **مرشد الأنام لبر أم الإمام.** ٢٤ مج. مخطوطة، القاهرة: دار الكتب المصرية، فقه شافعي، برقم ٢١٥٢.
- الحسيني، أحمد. **نهاية الإحكام في بيان ما للنية من أحكام.** القاهرة: بولاق، ١٣٢٠هـ/ [١٩٠٢م أو ١٩٠٣م].
- حشمت، أحمد. «إحياء الآداب العربية». **الزهور** ١، ع. ١١ (١٩١١م): ٤٩٤-٤٩٨. رقم ١٢ (١٩١١م)، ٥٣٢- ٨٣٥.
- حشمت، أحمد. «إحياء اللغة العربية وطبع نوادر مصنفاتها». **المنار** ١٣، ع. ١٢ (١٩١١م): ٩٣٧- ٣٥٩.
- ابن حميد، محمد بن عبد الله. **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة.** تحقيق بكر بن عبد الله أبو زيد؛ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. ٣ مج. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

- خان، صديق حسن. **التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الأخير والأول.** قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧م.
- خان، صديق حسن. **حصول المأمول من علم الأصول.** إستانبول: مطبعة الجوائب، ١٨٧٩م.
- خان، صديق حسن. **فتح العلام لشرح بلوغ المرام.** القاهرة: بولاق، ١٨٨٥م.
- خان، صديق حسن. **قرة الأعيان ومسرة الأذان في مآثر الملك الجليل النواب محمد صديق حسن خان.** إستانبول: مطبعة الجوائب ١٨٨٠م.
- خان، صديق حسن. **قصد السَّبيل على ذم الكلام والتأويل.** تحقيق أبو عبد الرحمن معشاشة. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م.
- خان، صديق حسن؛ أحمد بن عيسى. **الرسائل المتبادلة بين الشيخين صديق حسن خان وأحمد بن عيسى.** تحقيق سليمان الخراشي. الرياض: دار التوحيد، ٢٠١٠م.
- الخضيري، محمود محمد (م. م. خ: اسم مستعار). «رأي الأستاذ مرجوليوث في الشعر الجاهلي». **الزهراء** ٤، ع. ١٠ (ذو الحجة ١٣٤٦/١٩٢٨): ٦١٨ - ٦٣٠.
- الخطيب، محب الدين. «حركة النشر والتأليف: تصحيح القاموس». **الزهراء**، ١، ع. ٦ (جمادى الآخرة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م): ٤٠٢- ٤٠٣.
- الخطيب، محب الدين. «حركة النشر والتأليف: كتاب الانتصار في الرد على ابن الراوندي». **الزهراء** ٢، ع. ٢ (صفر ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م): ١٢٤- ١٢٦.
- الخطيب، محب الدين. «فقيد العربية والإسلام: أحمد تيمور باشا». **الزهراء** ٥، رقم ٧-٨ (رجب ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م): ٥٥٦- ٥٧٤.
- ابن خلدون. **المقدمة.** تحقيق عبد السلام الشدادي. ٥ مج. الدار البيضاء: خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلم، ٢٠٠٥م.

- ابن خلدون. **المقدمة**. صححها نصر الهوريني. القاهرة: بولاق، ١٨٥٧م. وأعيد طبعها، ١٨٦٧م.
- ابن خلدون. **المقدمة**. مخطوطة. إستانبول: السليمانية، عاطف أفندي، برقم ٦١٩٣.
- ابن خلدون. **المقدمة**. مخطوطة. القاهرة: دار الكتب المصرية، تيمور ٣٥٥. تاريخ النسخ ١٠٤٠هـ/ [١٦٣١م].
- ابن خلدون. **المقدمة**. مخطوطة. القاهرة: دار الكتب المصرية، تيمور ٦١٢. منسوخة ١٢٧٠هـ/ [١٨٥٤م].
- ابن خلدون. **المقدمة**، ترجمه من العربية إلى التركية العثمانية محمد صاحب بيري زاده. القاهرة: بولاق ١٨٥٩م.
- الخويي، أبو يعقوب. **شرح التنوير على سقط الزند**. صححه إبراهيم الدسوقي. القاهرة: بولاق، جمعية المعارف، ١٨٦٩م.
- الخياط، عبد الرحيم. **كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**. تحقيق هنريك صموئيل نيبيرج. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٥م.
- الدارمي، عثمان بن سعيد. **رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد**. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٩٣٩م.
- الدبوسي، أبو زيد. **تقويم الأدلة**. حققه خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
- دحلان، أحمد بن زيني. **الدرر السنية في الرد على الوهابية**، بيروت: المطبعة العثمانية، د. ت.
- الدسوقي، محمد بن محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على شرح التفتازاني على متن التلخيص**، صححه محمد قطة العدوي. ٤ مج. القاهرة: بولاق ١٨٧٣م.

- الدغيم، محمود. «دور آل الأنسي في نشر الفنون الأدبية والثقافة العربية والعثمانية التركية». الحياة، ١ يوليو ٢٠٠٦م. /http://wwwalhayat.com .article/ 1299382
- دي طرازي، فيليب. **خزائن الكتب في الخافقين.** ٣ مج. بيروت: وزارة التربية والفنون الجميلة، ١٩٤٧- ١١٩٥م.
- ابن الديبع الشيباني. **تيسير الوصول إلى جامع الأصول.** صححه محمد هارون. ٣ مج. القاهرة: المطبعة الجمالية، ١٩١٢م.
- الديرشوي، محمد نوري الشيخ رشيد النقشبندي. **ردود على شبهات السلفية.** الكويت: مكتب دار الألباب، ١٩٨٧م.
- ديكارت، رينيه. **مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العالم.** ترجمه محمود محمد الخضيري. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٣٠م.
- الذهبي، شمس الدين. **بيان زغل العلم والنصيحة الذهبية لابن تيمية.** شرحه محمد زاهد الكوثري. دمشق: مكتب القدسي ١٩٢٨م.
- الذهبي، شمس الدين. **بيان زغل العلم.** تحقيق أبو الفضل القناوي. دمشق: دار الميمنة، ٢٠١٣م.
- الذهبي، شمس الدين. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام.** تحقيق بشار عواد معروف. ١٥ مج. بيروت: دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٣م.
- الرازي، فخر الدين. **أساس التقديس.** القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٩١٠م.
- الرازي، فخر الدين. **مفاتيح الغيب.** ٦ مج. القاهرة: بولاق، ١٢٧٨هـ/ ٢١٨٦م.
- راغب أفندي. **ديوان راغب.** القاهرة: بولاق، ١٢٥٢هـ/ [١٩٣٦م أو ١٩٣٧م].

- الراغب الأصفهاني. **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**. تحقيق طاهر الجزائري. بيروت: د.ن، ١٩٠١م.
- الرافعي، عبد الرحمن. **عصر إسماعيل**. ٢ مج. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧م.
- **الرسائل المتبادلة بين شيخ العروبة أحمد زكي باشا والأب أنستاس ماري الكرملي**. في: رسائل الرافعي. [ترقيم صفحات منفصل] د.م: دار العمرية، د. ت.
- ابن رشد. **كتاب فلسفة محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الأندلس**. قدم له محمد أمين الخانجى. القاهرة: المطبعة الجمالية ١٩١٠م.
- رضا، رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**. ٣ مج. القاهرة: دار المنار، ١٩٠٧-١٩٣١م. إعادة طبع، القاهرة: دار الفضيلة، ٢٠٠٦م.
- رضا، رشيد. «مأثرة جليلة»، **المنار** ١، ع. ٢٥ (١٨٩٥م): ٤٨١- ٣٨٤.
- رضا، رشيد. «مشروع إحياء الآداب العربية». **المنار** ١٣، ع. ١٢ (١٩١١م): ٩٠٨- ٩١٩.
- رضا، رشيد. **المنار والأزهر**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٣٤م.
- رضوان، أبو الفتوح. **تاريخ مطبعة بولاق**. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٣م.
- الرفاعي، عبد الحميد. **الصواعق المرسلة على تاريخ الجهمية والمعتزلة**. الرياض: مكتب الرشد ٢٠٠٧م.
- الرملي، شمس الدين. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ومعه حاشية الشبراملسي وحاشية المغربي الرشيدي**. ٨ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
- الرومي، جلال الدين. **المثنوي**. القاهرة: بولاق، ١٨٣٦م.
- رؤوف، عماد عبد السلام. **مطبعة كردستان العلمية: تاريخها ومطبوعاتها**، ٢٠١٣م، http://www.alukah.net/library/0/49220/.

- الزبيـدي، مرتضـى. **إتحـاف السـادة المتقيـن**. ١٠ مـج. القاهـرة: المطبعـة الميمنيـة ١٣١١هـ/ [١٨٩٣م أو ١٨٩٤م]. إعـادة طبـع، بيروت: مؤسسـة التاريخ العربي، ١٩٩٤م.
- الزبيـدي، مرتضـى. **تـاج العـروس**. تحقيـق عبد السـتار فـراج. ٤٠ مـج. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٥م.
- الزحيلـي، وهبـة. **الفقه الإسـلامي وأدلته**. الطبعة الرابعـة. ١٠ مج. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م.
- الزركشـي بـدر الديـن. **لقطـة العجـلان**. الإسـكندرية: مطبعة والـدة عباس الأول، ١٩٠٨م.
- الزركلـي، خيـر الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشـهر الرجال والنسـاء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. ٣ مج. القاهرة: مطبعة العربية، ١٩٢٧ الطبعة الخامسـة عشرة. ٨ مج. القاهرة: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.
- زكي، أحمد. «استفتاح السنة الثانية». **الإسلام** ٢٩ أبريل ١٩٣٣م، ٢٨- ٠٣.
- زكـي، أحمد. **الترقيم في اللغة العربية**. القاهرة: بولاق، ١٩١٣م.
- زكي، أحمد. **تقرير مقدم إلى مقام فخامة الصدر الأعظم حسين حلمي باشا بشـأن تنظيـم دار الكتـب العثمانيـة بالقسـطنطينية**. إسـتانبول: مطبعـة أحمد إحسان، ١٣٢٥هـ/ ٧١٩٠م.
- زكي، أحمد. **السـفر إلى المؤتمر**. القاهرة: بولاق، ١٨٩٤م.
- زكـي، أحمد. **قاموس الجغرافيا القديمة**. القاهرة: بولاق، ١٨٩٩م.
- زكـي، أحمد. **مشـروع طبع أكبـر الموسـوعات العربية المصريـة، أو كتاب نهايـة الأرب فـي فنون الأدب فـي ٣٠ جـزء للنويـري المصـري المولـود بالنويرية من أعمال بني سـويف**. القاهرة: د.ن، ١٩٠٥م.
- زكي، أحمد، **موسـوعات العلوم العربية، وبحث عن رسـائل إخوان الصفا**، القاهرة: بولاق، ١٨٩١م.

- الزيات، أحمد حسن. «أول ما عرفت الشنقيطي». **مجلة الأزهر** ٣٣، ع. ٤ (١٩٦١م): ٣٩١-٣٩٥. أعيد طبعه في: الزيات، **في ضوء الرسالة**، ٢٤٧-٢٥٢. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٣م.
- الزيات، أحمد حسن. «محمود حسن زناتي». **الرسالة** ٢٦ ديسمبر ١٩٤٩م، ٤١٧٥.
- الزيات، أحمد حسن. «وفاة الأستاذ محمود حسن زناتي». **الرسالة** ١٩ ديسمبر ١٩٤٩م، ٩١٧٤.
- أبو زيد، بكر. **فقه النوازل**. ٢ مج. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.
- زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**. ٤ مج. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧م.
- زيدان، يوسف. **فهرس مخطوطات رفاعة رافع الطهطاوي**. ٣ مج. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٩٦م.
- ساجلقلي زاده، محمد المرعشي. **ترتيب العلوم**. تحقيق محمد السيد أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٨م.
- سالم أفندي. **التحفة السالمية**. القاهرة: بولاق، ١٨٤١م.
- الساوي، عمر. **البصائر النصيرية**. تحقيق محمد عبده وعبد الله الصاوي. القاهرة: مطبعة الصاوي [بعد ١٩٠٨م].
- السباعي، خالد. **تاريخ المكتبة الكتانية**. ٢ مج. طنجة: دار الحديث الكتانية، ٢٠١٧م.
- السبكي، تاج الدين. **جمع الجوامع**. تحقيق عبد المنعم إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.
- السبكي، تاج الدين. **شرح مختصر ابن الحاجب**. تحقيق: علي عوض؛ عادل عبد الموجود. ٤ مج. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩م.
- السبكي، تقي الدين. **السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية، د. ت.

- السبكي، تاج الدين. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق محمود محمد الطناحي؛ عبد الفتاح محمد الحلو. ١٠ مج. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤- ١٩٧٦م.
- السجلماسي، اللمطي أحمد. **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**. القاهرة: المطبعة الميمنية ١٣١٦هـ/ [١٨٩٨م].
- سحنون. **المدونة الكبرى**. تحقيق حماد الفيومي العجماوي. ١٦ مج. في ٤ مج. القاهرة: مطبعة السعادة ١٩٠٥- ١٩٠٦م.
- السخاوي، شمس الدين. **الضوء اللامع**. ١٢ مج. في ٦. القاهرة: مكتب القدسي، ١٩٣٤- ١٩٣٦م.
- السخاوي، شمس الدين. **كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك**. تحقيق أحمد زكي. القاهرة: بولاق، ١٨٩٧م.
- سركيس، يوسف إلياس. **معجم المطبوعات العربية والمعربة**. ٢ مج. القاهرة: مطبعة سركيس، ١٩٢٨م.
- سعدي. **جولستان**. القاهرة: بولاق، ١٨٢٨م.
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر. **مفتاح العلوم**. تحقيق نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.
- سلامة، محمد يسري. **معجم ما طُبع من مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية**. الإسكندرية: دار التوحيد للتراث، ٢٠١٠م.
- السمعاني، عبد الكريم. **الأنساب**. تحقيق عبد الرحمن المعلمي. ١٣ مج. حيدر آباد: مطبعة مجلس دارة المعارف العثمانية، ١٩٦٢- ١٩٦٦م.
- السمعاني، عبد الكريم. **الأنساب**. صورة بالزنكوغراف. ليدن: بريل، ١٩١٢م.
- السمعاني، منصور بن محمد. **قواطع الأدلة**. تحقيق محمد الشافعي. ٢ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

- السناني، عبد العزيز؛ جمال الدين القاسمي. «تعارض العقل والنقل في الإسلام». **المنار** ١٣، ع. ٨ (١٩١٠م): ٦١٣- ٤٣٦.
- سند، محمد صلاح الدين. «السيدة زينب رضي الله عنها». **الإسلام** ١٧ ديسمبر ١٩٣٢م، ١٧- ٨١.
- السنوسي، يوسف. **رسالة في علم التوحيد** (ربما هي كتابه أم البراهين). القاهرة: بولاق، ١٨٣٥م.
- السيد، رضوان. **التراث العربي في الحاضر: النشر والقراءة والصراع**. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، ٢٠١٤م.
- سيد، أيمن فؤاد. **دار الكتب المصرية: تاريخها وتطورها**. بيروت: دار أوراق شرقية، ١٩٩٦م.
- سيد، أيمن فؤاد؛ أحمد حمدي إمام؛ إحسان عباس؛ محمود علي المدني؛ محمد أمين الخانجي؛ محمود فخر؛ محررون. **دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى أديب العربية الكبير أبي فهر محمود محمد شاكر بمناسبة بلوغه السبعين**. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٨٢م.
- سيد، فؤاد[1]. «نصان قديمان في إعارة الكتب». **مجلة معهد المخطوطات العربية** ٤، ع. ١ (١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م): ١٢٥- ٦٣١.
- ابن سيده. **المحكم في اللغة**. تحقيق مصطفى السقا؛ حسين نصار؛ بنت الشاطئ؛ عبد الستار فراج؛ إبراهيم الأبياري؛ مراد كامل؛ محمد النجار وآخرون. ١٢ مج. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٨م.
- ابن سيده. **المخصَّص**. تحقيق محمد محمود الشنقيطي التركزي. ١٧ مج. في ٦ مجلدات، القاهرة: بولاق، ١٩٠٣م.
- ابن سينا. **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩١٠م.

(1) في الأصل الإنجليزي: أيمن فؤاد سيد. والصواب والده فؤاد سيد. (المترجم)

- السيوطي، جلال الدين. كتاب الإتقان في علوم القرآن. صححه نصر الهوريني. ٢ مج. القاهرة: المطبعة الكاستلية ١٢٧٩هـ/[١٨٦٣م].
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة في أصول الفقه. ترجمه جوزيف لوري (Joseph Lowry) بعنوان (The Epistle on Legal Theory). نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ٢٠١٥م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. بتصحيح يوسف الجزماوي. القاهرة: المطبعة العلمية، ١٣١٢هـ/[١٨٩٥م].
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. كتاب الأم. ٧ مج. في ٤ مجلدات، القاهرة: بولاق، ١٩٠٣-١٩٠٨م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. كتاب الأم. تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. ١١مج. المنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠١م.
- ابن شاكر. فوات الوفيات. صححه نصر الهوريني. ٢ مج. القاهرة: بولاق، ١٢٨٣هـ/[١٨٦٦م].
- شاكر، أحمد. تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة وكيفية ضبط الكتاب وسبق المسلمين الإفرنج في ذلك. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٣م.
- شاكر، أحمد. جمهرة مقالات أحمد شاكر. ٢ مج. الرياض: دار الرياض، ٢٠٠٥م.
- شاكر، أحمد. كلمة الحق. القاهرة: مكتبة السُّنة، بدون تاريخ.
- شاكر، أحمد. نظام الطلاق في الإسلام. القاهرة: مطبعة النهضة ١٩٣٦م.
- شاكر، أحمد؛ محمود شاكر؛ أسامة شاكر. من أعلام العصر. د.ن، ٢٠٠١م.
- شاكر، محمود. أباطيل وأسمار. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٢م.

- شاكر، محمود. قضية الشيخ الجاهلي في كتاب ابن سلام. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩٧م.
- شاكر، محمود. المتنبي. القاهرة: شركة القدس، ١٩٨٧م.
- ابن شداد. سيرة صلاح الدين المسمى النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية. القاهرة: مطبعة الآداب والمؤيد لشركة طبع الكتب العربية، ١٨٩٩م.
- الشدياق، أحمد فارس. الجاسوس على القاموس. إستانبول: مطبعة الجوائب، ١٨٨٢م.
- الشدياق، أحمد فارس. كشف المخبّا في أخبار أوروبا. القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢م.
- الشربجي، محمد جمال الدين. قائمة بأوائل المطبوعات العربية المحفوظة بدار الكتب حتى سنة ١٨٦٢. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٣م.
- الشربيني، يوسف بن محمد. طرح المدر لحل الألاء والدرر. تحقيق محمد يوسف. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣م.
- الشربيني، يوسف بن محمد. هز القحوف في شرح قصيد أبي شادوف. القاهرة: بولاق، ١٢٧٤هـ/ [١٨٥٨م].
- الشرنبلالي، محمد أبو السعود. فتح المعين على شرح الكنز. ٣ مج. القاهرة: مطبعة جمعية المعارف، ١٨٧٠م.
- الشريف الرضي. نهج البلاغة. تحقيق محمد عبده. بيروت: المطبعة الأدبية، ١٨٨٥م.
- الشعراني، عبد الوهاب. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية. تحقيق طه عبد الباقي سرور؛ السيد محمد عيد الشافعي. ٢ مج. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٩٢م.
- الشعراني، عبد الوهاب. الأنوار القدسية. القاهرة: د.ن، ١٨٦٠م.

- الشعراني، عبد الوهاب. **الطبقات الكبرى**. صححه حماد الفيومي العجماوي. ٢ مج. القاهرة: المطبعة الشرقية، ١٨٨٢م.
- الشعراني، عبد الوهاب. **الطبقات الكبرى، المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية**. تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح؛ توفيق علي وهبة. ٢ مج. القاهرة: مكتب الثقافة الدينية، ٢٠٠٥م.
- الشعراني، عبد الوهاب. **كتاب الميزان**. القاهرة: المطبعة الكاستلية، ١٨٦٢م.
- الشعراني، عبد الوهاب. **كتاب الميزان**. تحقيق عبد الرحمن عميرة. ٣ مج. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩م.
- الشعراني، عبد الوهاب. **كتاب كشف الغمة عن جميع الأمة**. صححه نصر الهوريني. ٢ مج. القاهرة: المطبعة الكاستلية ١٢٨١هـ/ [١٨٦٤م].
- الشعراني، عبد الوهاب. **لطائف المنن**. ٢ مج. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٩٠٣م.
- الشعراني، عبد الوهاب. **اليواقيت والجواهر**. القاهرة: د.ن، ١٨٦٠م.
- الشلاحي، رائد. «قطف العناقيد مِنْ ترجمة الشنقيطي ابن التلاميد». في: محمد محمود الشنقيطي التركزي، **إحقاق الحق وتبرئة العرب**، تحقيق رائد الشلاحي، ١-٩٣. الكويت: غراس، ٢٠٠٥م.
- الشنقيطي التركزي، محمد محمود. **أسماء أشهر الكتب العربية الموجودة بخزائن مكاتب إسبانية**. تحقيق عبد الرحمن بالحاج. نُشر على الإنترنت، ٢٨ فبراير ٢٠١٨م. https://maurinews.info/investigations/ 17575.
- الشنقيطي التركزي، محمد محمود. **الحماسة السَّنية الكاملة المزية في الرحلة العلمية الشنقيطية التركزية**. القاهرة: مطبعة الموسوعات ١٣١٩هـ/ [١٩٠١م أو ١٩٠٢م].
- الشنقيطي، محمد حبيب الله. **زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم**. ٦ مج. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٤- ١٩٥٦م.

- شوقي، أحمد. **الشوقيات**. ٣ مج. بيروت: دار العودة، ١٩٨٨م.
- الشوكاني، محمد بن علي. **إتحاف الأكابر**. تحقيق خليل السبيعي. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩م.
- الشوكاني، محمد بن علي. **أدب الطلب ومنتهى العرب**. تحقيق عبد الله سريحي. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٨م.
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول**. تحقيق سامي بن العربي. ٢ مج. الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٠م.
- الشوكاني، محمد بن علي. **قطر الولي على حديث الولي**. تحقيق إبراهيم هلال. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩م.
- الشيباني، محمد بن الحسن. **كتاب المخارج في الحيل**، تحقيق جوزيف شاخت (Joseph Schacht)، ليبتسج: J. C. Hinrichs، ١٩٩٣م.
- شيخ زاده، عبد الرحمن بن محمد. **حاشية شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي**. القاهرة: بولاق، ١٨٤٧م.
- صابات، خليل. **تاريخ الطباعة في الشرق العربي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م.
- ابن الصابوني، محمد. **تكملة إكمال الإكمال**. تحقيق مصطفي جواد. بغداد: المجمع العلمي العراقي ١٩٥٧م.
- صالحية، محمد عيسى. **المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع**. ٥ مج. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٩٢- ١٩٩٥م.
- الصاوي، أحمد حسين. «محمد عبده والوقائع المصرية». ماجستير، جامعة ماكجيل، ١٩٥٤م.
- صبري، مصطفى. **قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب**. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٣٥م.
- صروف، يعقوب. «التقريظ والانتقاد: في الشعر الجاهلي». **المقتطف** ٦٨، ع. ٥ (١٩٢٦م): ٥٧٥- ٩٧٥.

- صروف، يعقوب. «التقريظ والانتقاد: الجزء الرابع من خطط الشام». **المقتطف**، ٧٠، ع. ٤ (١٩٢٧م): ٤٥٨- ٤٦٠.
- الصفدي. **نكت الهميان في نكت العميان**. [تحقق أحمد زكي]. القاهرة: المطبعة الجمالية، ١٩١١م.
- ابن الصلاح، عثمان أبو عمرو. **مقدمة ابن الصلاح**. تحقيق بنت الشاطئ. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٤م.
- صليبا، جورج. **معالم الأصالة والإبداع في الشروح والتعاليق العلمية المتأخرة**: أعمال شمس الدين الخفري ٩٥٦هـ/ ١٥٥٠م. = Late Arabic Scientific Commentaries: Their Role and Their Originality; Works of Shams al-Din al-Khafri, 1550 C.E./956 A.H. London: .Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2015
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **الإنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف**. تحقيق عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ٢٠٠١م.
- الصولي، محمد بن يحيى. **أخبار أبي تمام**. تحقيق خليل عساكر؛ محمد عزام؛ نظير الإسلام. قدم له أحمد أمين. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧م.
- الصيمري، أبو عبد الله. **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**. تحقيق أبو الوفا الأفغاني. حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، ١٩٧٤. وأعيد طبعه، بيروت: علم الكتب، ١٩٨٥م.
- طاشكبري زاده. **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**. ٢ مج. حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٨هـ/ [١٩١٠م].
- طاهر، حامد. **دار العلوم: رائعة علي مبارك**. القاهرة: د.ن، د. ت.
- الطباخ، محمد راغب. **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**. تحقيق محمد كمال. ٧ مج. حلب: دار القلم العربي، ٢٠١٦م.

- الطباخ، محمد راغب. «دور الكتب في حلب قديمًا وحديثًا». **مجلة المجمع العلمي العربي** ١٥، ع. ٧-٨ (١٩٣٧م): ٢٩٩-٣١٠. وأعيد طبعه في: الطباخ، **مقالات محمد راغب الطباخ**، ١: ١٨٩- ٤١٢.
- الطباخ، محمد راغب. «الشريف الكتاني يزور سوريا». **مجلة الاعتصام** (حلب) ٣، ع. ١ (١٩٣٣م). أعيد طبعه في: الطباخ، **مقالات محمد راغب الصباغ**، ١: ٣٢٦- ٣٣٣.
- الطباخ، محمد راغب. **مقالات العلامة المؤرخ المحدث محمد راغب الطباخ وبحوثه في التاريخ والتراث والأدب والترجمة ومقدمات الكتب التي حققها**. تحقيق مجد مكّي. ٢ مج. عمان: أروقة للدراسات والنشر، ٢٠١٥م.
- الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الطبري** (Annales quos scripsit). تحقيق م. ج. دي خويه (M. J. de Goeje)، ليدن: بريل، ١٨٧٩- ١١٩٠م.
- الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الطبري**. مخطوطة برلين: Staatsbibliothek، Sprenger، no. 41.
- الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الطبري**. مخطوطة. إستانبول: طوب قابي سراي، أحمد الثالث، رقم ٩٢٩٢.
- الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تفسير القرآن**. تحقيق عبد الله التركي. ٢٦ مج. القاهرة: دار هجر، ٢٠٠١م.
- الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**. صححه محمد الزهري الغمراوي. ٣٠ مجلدًا. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٩٠٣م.
- الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**. صححه نصر العادلي. ٣٠ مج. القاهرة: بولاق، ١٩٠٥- ٢١٩١م.
- ابن الطقطقي. **الفخري في الآداب السلطانية**. القاهرة: مطبعة الموسوعات لشركة طبع الكتب العربية، ١٨٩٩م.

- الطناحي، محمود، «بنت الشاطئ وتحقيق التراث». **العربي**، ع. ٤٨٨ (يوليو ١٩٩٩م)، عبر الإنترنت. http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=8315. وأعيد طبعه في: محمود الطناحي، **مقالات العلامة الدكتور محمود محمد الطناحي**، ٢: ٦٦٧-٦٧٦. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م.
- الطناحي، محمود. **فهارس كتاب الأصول في النَّحو لأبي بكر بن السراج**. القاهرة: مكتب الخانجي، ١٩٨٦م.
- الطناحي، محمود. **في اللغة والأدب: دراسات وبحوث**. ٢ مج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.
- الطناحي، محمود، **الكتاب المطبوع بمصر في القرن التاسع عشر**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٦م.
- الطناحي، محمود. **مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤م.
- الطنطاوي، علي. **الذكريات**. ٨ مج. جدة: دار المنارة، ١٩٨٥م.
- الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكامل لرفاعة رافع الطهطاوي**. تحقيق محمد عمارة. ٥ مج. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠م.
- الطوفي، نجم الدين. **رسالة في المصلحة المرسلة**. في: **مجموع رسائل في أصول الفقه** (٣٨-٧٠). بيروت: المطبعة الأهلية، ١٩٠٦م. نُشرت أيضًا باسم «باب أصول الفقه: أدلة الشرع وتقديم المصلحة في المعاملات على النص». **المنار** ٩، ع. ١٠ (١٩٠٦م): ٧٢١- ٧٧٠.
- ظاظا، محمد حسن. «باقة من الفلسفة الإسلامية: الفيلسوف ابن مِسكويه وكتابه تهذيب الأخلاق وتحرير الأعراق». **الرسالة**، ٩ مايو ١٩٣٨م، ٧٦٨- ٧٧٠.
- العباسي، عبد الرحيم بن عبد الرحمن. **معاهد التنصيص (شرح شواهد التلخيص)**. القاهرة: بولاق، ١٢٧٤هـ/ [١٨٥٧م].

- عبد الجواد، محمد. **حياة مجاور في الجامع الأحمدي**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م.
- عبد الحميد، محسن. **الآلوسي مُفسّرًا**. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٨م.
- عبد الله، محمد غالب. «السيدة زينب». **الإسلام**، ١٢ نوفمبر ١٩٣٢م، ١٥- ٨١.
- عبده، محمد. «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، ج ٥. **المنار** ٥، ع. ١٤ (١٩٠٢م): ٥٢١-٥٤٥. ج ٦. **المنار** ٥ ع. ١٥ (١٩٠٢م): ٥٦١-٥٨٠. وأعيد طبعه بعنوان: **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٣م. وأعيد طبعه بعنوان: «الرد على فرح أنطون»، في: عبده، **الأعمال الكاملة**، ٣: ٢٥٧- ٣٦٣.
- عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**. ٤ مجلدات. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣م.
- عبده، محمد. «التحفة الأدبية». الأهرام، ٢٨ يوليو، ١٨٧٧م. أعيد طبعه في: عبده، **الأعمال الكاملة**، ٣: ٢٣- ٤٢.
- عبده، محمد. **رسالة التوحيد**. القاهرة: القاهرة: بولاق، ١٨٩٧م.
- عبده، محمد. «كتب المغازي وأحداث القصاصين». **ثمرات الفنون**، ١٢، ع. ٥٨٧ (١٨٨٦م): ٢١٠-٢١٢. وأعيد طبعه في: **المنار** ٣، ع. ٣١ (١٩٠١م): ٧٥٥- ٧٦٥.
- عبده، محمد. «مفاسد هذا الجمود ونتائجه». **المنار** ٥، ع. ١٤ (١٩٠٢م): ٥٢٦ - ٥٨٢.
- العبيدلي، يحيى بن الحسن العقيقي. **السيدة زينب وأخبار الزينبات (المنسوب) للعبيدلي النسابة المتوفى سنة ٢٧٧هـ، أمير المدينة وابن أميرها: بحث مستفيض، وأثر قيم وتاريخ جليل**. تحقيق حسن قاسم. القاهرة: إدارات الطباعة المنيرية، ١٩٣٣م.
- العبيدلي، يحيى بن الحسن العقيقي. **تهذيب الأنساب ونهاية الأعقاب**. تحقيق محمد كاظم المحمودي. قُم: مكتبة آية الله المرعشي، ١٩٩٣م.

- العجمي، محمد بن ناصر. **آل القاسمي ونبوغهم في العلم والتحصيل**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٩م.
- العجمي، محمد بن ناصر. **إمام الشام في عصره جمال الدين القاسمي: سيرته الذاتية بقلمه**. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الثقافة الإسلامية، ٢٠٠٩م.
- العجمي، محمد بن ناصر (محقق)، **الرسائل المتبادلة بين جمال الدين القاسمي ومحمود شكري الآلوسي**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠١م.
- ابن عجيبة. **الفتوحات القدسية في شرح المقدَّمة الآجرومية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.
- العدوي الحمزاوي، حسن. **مقدمة لمحمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح**، ١: ٢-١٦. القاهرة: د.ن، ١٢٧٩هـ/ [١٨٦٣م].
- ابن عربشاه الإسفرائيني، عصام الدين ابراهيم بن محمد. **حاشية على الضيائية**. مخطوطة. ليبتسج: جامعة ليبتسج، المجموعة الرفاعية، (Vollers 883-09.)
- ابن عربي. **الفتوحات المكية**. ٤ مج. القاهرة: بولاق، ١٨٥٢- ٧١٨٥م.
- ابن العربي، محمد. **عارضة الأحوذي في شرح الترمذي**. ١٣ مج. القاهرة: المطبعة المصرية ومطبعة الصاوي ١٩٣٢- ٤١٩٣م.
- ابن عروة الحنبلي. **الكواكب الدراري في ترتيب مسند الإمام أحمد على أبوب البخاري**. المجلد. ٨٥. مخطوطة. القاهرة: دار الكتب المصرية، تفسير ٤٤٧٢١.
- ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري**. تحقيق حسام الدين القدسي. دمشق: مطبعة التوفيق ١٣٤٧هـ/ [١٩٢٨-١٩٢٩م].
- العطار، حسن. **حاشية العطار على شرح الخبيصي**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠م.

- العطار، حسن. حاشية حسن العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي. ٢ مج. القاهرة: المطبعة العلمية ١٣١٦هـ/ [١٨٩٨م].
- العطار، فريد الدين. بند نامه. القاهرة: بولاق، ١٢٤٣هـ/ [١٨٢٨م].
- العظم، جميل بك. الصبابات فيما وجدته على ظهور الكتب من الكتابات. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٠م.
- ابن العفيف التلمساني. ديوان الشعب الظريف. القاهرة: بولاق، ١٢٧٤هـ/ [١٨٥٨م].
- العلي، وجدان. ظل النديم: أوراق وأسمار شيخ العربية أبي فهر محمود شاكر رحمه الله التي لم تُنشَر من قبل. بيروت: عالم الأدب، ٢٠١٦م.
- عليش، محمد. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك. ٢ مج. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩١٧م.
- عمارة، محمد. رفاعة الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديث. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩م.
- العمري، فضل الله. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. ٢٧ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.
- العمري، فضل الله. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي. ٢٧ مج. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠١م.
- العمري، فضل الله. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. مج. ١. تحقيق أحمد زكي. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م.
- العمري، فضل الله. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. مخطوطة. إستانبول، السليمانية، قره شلبي زاده، رقم ٦٢٩.
- عنان، محمد عبد الله. «تراثنا العربي القديم: ما يجب لتنظيم إحيائه». الرسالة، ٢٢ حزيران (يونيو) ١٩٣٦م، ١٠٠٧- ٩٠١٠.

- عـواد، كوركيس؛ عـواد، ميخائيل (محققان). **أدب الرسـائل بين الآلوسـي والكرملي**. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٧م.
- عويس، سيد. **رسائل إلى الإمام الشافعي: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي**. القاهرة: دار الشايع، ١٩٧٨م.
- العياشي، عبد الله أبو سالم. **الرحلة العياشية**، تحقيق سعيد الفاضلي؛ سليمان القرشي. ٢ مج. أبو ظبي: دار السويدي، ٢٠٠٦م.
- أبو غدة، عبد الفتاح. **صفحات من صبر العلماء**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٩م.
- الغزالي، أبو حامد. **الحكمة في مخلوقات الله**. تحقيق مصطفى القباني. القاهرة: مطبعة النيل، ١٩٠٣م.
- الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم في فن المنطق**. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٩١١م.
- الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**. تحقيق محمود بيجو. دمشق، مطبعة الصباح، ١٩٩٠م.
- الغزالي، أبو حامد. **الوجيز في الفقه على مذهب الإمام الشافعي**. القاهرة: مطبعة الآداب لشركة طبع الكتب العربية ١٣١٧هـ/[١٩٠٠م].
- الغماري، عبد الله بن الصديق. **سبيل التوفيق في ترجمة عبد الله بن الصديق**. القاهرة: مطبعة البيان، ١٩٨٥م.
- ابن غنام. **تاريخ نجد**. تحقيق ناصر الدين الأسد. دمشق: دار الشروق، ١٩٨٥م.
- غيزو، فرانسوا. **التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروباوية**، ترجمة حنين الخوري، الإسكندرية: مطبعة الأهرام، ١٨٧٧م.
- الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**. تحقيق علي بو ملحم. بيروت: دار الهلال، ١٩٩٦م.

- الفارابي، أبو نصر. **مبادئ الفلسفة القديمة**، القاهرة: المكتبة السّلفية، ١٩١٠م.
- ابن فارس. **الصاحبي في فقه اللغة**. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩١٠م.
- فاطمي، حسن. «برّاصي-يي اعتباري كتابي أخبار الزينبات». كتابها-يي إسلامي، ع. ٢١ (٢٠٠٥م): ٦٣- ٦٧.
- ابن الفرات. «إحراق دار العلم بطرابلس الشام» المنسوب لابن الفرات. الزهراء ٢، رقم ٢ (صفر ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م): ١١٠- ٣١١.
- الفريوائي، عبد الرحمن. «شيخ الإسلام ابن تيمية: علومه ومعارفه ودعوته في شبة القارة الهندية». مجلة البحوث الإسلامية، ع. ٤٢ (ربيع الأول ١٤١٥هـ/ [١٩٩٤م]): ١٦٣- ٩٨.
- أبو الفضائل الإيراني. **الدرر البهية في جواب الأسئلة الهندية**. القاهرة: مطبعة الموسوعات، ١٩٠٠م.
- فضولي، محمد بن سليمان. **ديوان فضولي**. القاهرة: بولاق ١٨٤٠م.
- الفقي، محمد كامل. **الأزهر وآثاره في النهضة الأدبية الحديثة**. القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٦٥م.
- فنديك، إدوارد. **اكتفاء القنوع بما هو مطبوع**، القاهرة: مطبعة الهلال، ١٨٩٧م.
- **فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة الخديوية المصرية الكبرى الكائنة بسراي دار الجماميز بمصر المحروسة**. ٨ مج، في ٧ مج. القاهرة: المطبعة العثمانية، ١٨٨٣- ١٨٨٩م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **الأوقيانوس البسيط في ترجمة القاموس المحيط**. ترجمه أحمد أفندي عاصم من العربية إلى التركية العثمانية. ٣ مج. القاهرة: بولاق ١٨٣٤م.

- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. ٤ مج. صححه: نصر الهوريني ومحمد قطة العدوي. القاهرة: بولاق، ١٢٧٢هـ/ [١٨٥٥ أو ١٨٥٦م].
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. تحقيق أحمد بن محمد الشرواني. ٢ مج. كلكتا: طبعة المحقق، ١٨١٧م.
- قاسم، حسن. «السيدة زينب: وهل دفنت في مصر؟» **الإسلام**، ١٧ ديسمبر ١٩٣٢م، ١٤- ٦١.
- القاسمي، جمال الدين. **تاريخ الجهمية والمعتزلة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م.
- القاسمي، جمال الدين. **كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩١٣م.
- القاسمي، جمال الدين. **موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٠٥م.
- القاسمي، ظافر. **جمال الدين القاسمي وعصره**. دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٦٥م.
- القاضي النعمان. **رسالة افتتاح الدعوة**. تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠م.
- القالي، أبو علي. **الأمالي**. تحقيق طه بن محمود قطرية. ٣ مج. القاهرة: بولاق، ١٣٢٤هـ/ ٦١٩٠م.
- القاوقجي، محمد بن خليل. **هذه استغاثة تتضمن التوسل بالأنبياء الكرام وأولياء الله العظام ومشايخ والدنا**. شبين الكوم: المطبعة النصرية، ١٩٠٥م.
- ابن قتيبة. **أدب الكاتب**. القاهرة: مطبعة الوطن، ١٨٨٢م.
- ابن قرقماس. **الغيث المريع**. مخطوطة. ليدن: Leiden: Leiden University, Cod. 2127 (Amin 408).

- القزويني، جلال الدين. **تلخيص المفتاح**. نُشِر مع: التفتازاني، **مختصر المعاني**. كلكتا: د.ن، ١٨١٣م.
- القسطلاني، شهاب الدين. **إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري**. نُشِرَ مع: محيي الدين النووي، **شرح صحيح مسلم**. ١٠ مج. القاهرة: بولاق، ١٨٥٠م.
- **قصة سيدنا معاذ**، القاهرة: محمود غزي النخال، ١٨٥٩م؛ القاهرة: المطبعة الكاستلية، ١٨٦١م.
- قطب، سيد. **طفل من القرية**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٣م
- ابن قيم الجوزية. **أحكام أهل الذمة**. تحقيق يوسف البكري وشاكر العروري. ٣ مج. الدمام: الرمادي، ١٩٩٧م.
- ابن قيم الجوزية. **أخبار النساء** (المنسوب لابن قيم الجوزية). القاهرة: مطبعة التقدم العلمية، ١٩٠١م.
- ابن قيم الجوزية. **أخبار النساء** (المنسوب لابن قيم الجوزية). تحقيق عبد المجيد حلبي. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧م.
- ابن قيم الجوزية. **إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان**. صححه جمال الدين القاسمي. القاهرة: مطبعة المنار ١٩٠٩م.
- ابن قيم الجوزية. **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**. تحقيق علي الدخيل الله. ٤ مج. الرياض: دار العاصمة، ١٩٨٧م.
- ابن قيم الجوزية. **الصواعق المرسلة**. مخطوطة. بغداد: مكتبة المتحف العراقي، الآلوسي، رقم ٠٨٥٠.
- ابن قيم الجوزية. **الصواعق المرسلة**. مخطوطة. حلب: مكتبة الأوقاف، المكتبة العثمانية، رقم ٠٥٧٠.
- ابن قيم الجوزية. **الطرق الحكمية**. القاهرة: مطبعة الآداب والمؤيد لشركة طبع الكتب العربية، ١٨٩٩م.

- ابن قيم الجوزية. **طريق الهجرتين وباب السعادتين**. ٢ مج. تحقيق محمد أجمل الإصلاحي. مكة: دار عالم الفوائد ١٤٢٩هـ/ [٢٠٠٨م].
- ابن قيم الجوزية. **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية**. تحقيق: محمد العريفي؛ ناصر الحنيني؛ عبد الله الهذيل؛ فهد المساعد. ٤ مج. مكة: دار عالم الفوائد، ٢٠٠٧م.
- الكتاني، عبد الحي. **ابن النديم وكتابه الفهرست**. تحقيق شوقي بنبين، تطوان: جمعية الأئمة المالكية، ٢٠١٣م.
- ابن كثير. **البداية والنهاية**. ١٤ مج. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣م.
- ابن كثير. **البداية والنهاية**. تحقيق عبد الله التركي. ٢١ مج. الجيزة: دار هجر، ١٩٩٧- ١٩٩٩م.
- ابن كثير. **البداية والنهاية**. تحقيق علي شيري. ١٤ مج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.
- ابن كثير. **البداية والنهاية**. مخطوطة. دمشق: مكتبة الأسد، برقم ١٤٥٠٨- ٦١.
- كحالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين**. ١٥ مج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٧م.
- كراتشكوفسكي، إغناطيوس. **مع المخطوطات**. ترجمه من الروسية محمد منير مرسي. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م.
- كراولسكي، دوروثيا. «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري (٧٠٠-٧٤٩هـ/ ١٣٠١-١٣٤٩م): محاولة في سيرة تاريخية لمخطوطاته». **دراسات، سلسلة أ، العلوم الإنسانية** ١٧، (الجامعة الأردنية) ع. ٢ (١٩٩٠م): ١٦٩- ٥٨.
- كرد علي، محمد. «أصل المعتزلة». في: محمد كرد علي، **القديم والحديث**، ١٤٨-١٥٦. القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٥م.

- كرد علي، محمد. «الخزانة الزكية». **المقتبس** ٧، ع. ٨ (١٩١٢م): ٧٣٩- ١٥٧.
- كرد علي، محمد. **خطط الشام**. ٦ مج. دمشق: مكتب النوري، ١٩٨٣م.
- كرد علي، محمد. **كنوز الأجداد**. دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٥٠م.
- كردي علي، محمد. **المذكرات**. ٤ مج. دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٨م.
- كرد علي، محمد. «المعتزلة». **المقتبس** ٣، ع. ٣ (١٩٠٨م): ٢٤٠ - ٦٢٦.
- الكردي، محمد أمين. **كتاب تنوير القلوب في معاملة علّام الغيوب**. حلب: دار القلم العربي، ١٩٩١م.
- الكردي، محمد بن سليمان. **الفوائد المدنية فيمن يفتى بقوله من أئمة الشافعية**. تحقيق بسام الجبابي. دمشق: دار نور الصباح، ٢٠١١م.
- الكرملي، أنستاس ماري. «مراجعة لنهاية النويري (المجلد الأول)، تحقيق أحمد زكي». **مجلة المجمع العلمي العربي** ٤، رقم ٥ (١٩٢٤م): ٢٢٠- ٦٢٢.
- ابن الكلبي. **كتاب الأصنام**. تحقيق أحمد زكي. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤م.
- الكليني، محمد بن يعقوب. **أصول الكافي**. بيروت: دار المرتضى، ٢٠٠٥م.
- الكوثري، محمد زاهد. **تأنيب الخطيب**. القاهرة: الأنوار، ١٩٤٢م. إعادة طبع، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ٢٠٠٦م.
- الكوثري، محمد زاهد. «خطورة القول بالجهة فضلًا عن القول بالتجسيم الصريح» (١٩٤٢م). أعيد طبعه في: الكوثري، **مقالات الكوثري**، ٢٦٨- ٥٧٢.
- الكوثري، محمد زاهد. **رسائل الإمام محمد زاهد الكوثري إلى العلامة محمد يوسف البنوري**. تحقيق سعود السرحان. عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٣م.

- الكوثري، محمد زاهد. «كلمة في الافتتاح» (١٩٣٦). أعيد طبعه في: الكوثري، **الإشفاق على أحكام الطلاق: في الرد على «نظام الطلاق» الذي أصدره أحمد شاكر القاضي**، ٩٣-١٠٠. القاهرة: مطبعة مجلة الإسلام، د. ت.
- الكوثري، محمد زاهد. **مقالات الكوثري**. القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ت.
- الكوثري، محمد زاهد. **مقدمات الإمام الكوثري**. دمشق: دار الثريا، ١٩٩٧م.
- الكوثري، محمد زاهد. «نماذج مما في نقض الدارمي الذي أبيح نشره» (١٩٤٢). أعيد طبعه في: الكوثري، **مقالات الكوثري**، ٢٦٢- ٨٦.
- الكوراني، ابراهيم. **كتاب العين والأثر في عقائد أهل الأثر**. مخطوطة. القاهرة: مكتبة الأزهر، بلا رقم حفظ.
- ابن اللحام البعلي، علاء الدين. **كتاب تجريد العناية في تحقيق أحكام النهاية**. مخطوطة. ليبتسج: جامعة ليبتسج، المجموعة الرفاعية، فولرس ٣٨٧. نسخة صفر ٨٥١هـ/ [أبريل-مايو ١٤٤٧م].
- اللقاني، إبراهيم. **جوهرة التوحيد**. القاهرة: بولاق ١٨٢٥م.
- اللقاني، إبراهيم. **هداية المريد لجوهرة التوحيد**. تحقيق محمد الخطيب. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢م.
- لوح، محمد أحمد. **تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي**. ٢ مج. القاهرة: دار ابن عفان/ الدمام: دار ابن القيم، ٢٠٠٢م.
- الماتريدي، أبو منصور. **تأويلات القرآن**. تحقيق بكير توبة أوغلو؛ أحمد فانلي أوغلو؛ مرتضى بدير؛ مصطفى ياووز؛ علي حيدر أولصوي؛ مراد سولون؛ خديجة بوينوكالين، وآخرون. ١٨ مج. إستانبول: دار الميزان، ٢٠٠٥- ١٢٠١م.

- الماتريدي، أبو منصور. **تأويلات أهل السُّنة**. تحقيق إبراهيم عوضين. القاهرة: مجلس الشؤون الإسلامية، ١٩٧١م.
- الماتريدي، أبو منصور. **تأويلات أهل السُّنة**. تحقيق فاطمة الخيمي. ٥ مج. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م.
- الماتريدي، أبو منصور. **تأويلات أهل السُّنة**. تحقيق محمد مستفيض رحمان. دكا: المؤسسة الإسلامية بنغلادش، ١٩٨٢م.
- المازني، إبراهيم عبد القادر. «طه حسين في ميزان التشكيك: تقييم شخصيته بطريقته». **الزهراء** ٢، ع. ١٠ (شوال ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م): ٦١٢- ٧١٦.
- مالك بن أنس. **هذا موطأ الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي**. صحَّحه مصطفى عز الشافعي الأزهري. القاهرة: مطبعة الحجر، ١٨٦٣م.
- مبارك، علي. **الخطط التوفيقية**. ٢٠ مج. في مجلدات. القاهرة: بولاق، ١٨٨٧- ١٨٨٩م.
- مبارك، علي. **علم الدين**. ٤ مج. الإسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٦م.
- مجدي، صالح. **حلية الزمان بمناقب خادم الوطن: سيرة رفاعة رافع الطهطاوي**. القاهرة: مطبعة مصفى البابي الحلبي، ١٩٥٨م.
- **مجموع المتون**. القاهرة: بولاق ١٨٥٨م.
- **مجموع رسائل في أصول التفسير وأصول الفقه**. دمشق: مطبعة الفيحاء، ١٩١٣م.
- **مجموع رسائل في أصول الفقه**. بيروت: المطبعة الأهلية، ١٩٠٦م.
- **مجموع متون أصولية**. دمشق: المكتبة الهاشمية، ١٩٠٦م.
- المحبي، محمد أمين بن فضل الله. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**. ٤ مج. بيروت: دار صادر، ١٩٦٦م.

- محيي الدين، حازم. **الشيخ طاهر الجزائري: رائد التجديد الديني في بلاد الشام في العصر الحديث**. دمشق: دار القلم، ٢٠٠١م.
- المرادي، محمد خليل. **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**. ٤ مج. القاهرة: بولاق، ١٢٩١-١٣٠١هـ/ [١٨٧٤-١٨٨٣م].
- المرصفي، سيد بن علي. **أسرار الحماسة**. ١ مج. القاهرة: مطبعة أبو الهول، ١٩١٢م.
- المرصفي، سيد بن علي. **رغبة الآمل من شرح الكامل**. ٨ مج. القاهرة: مطبعة النهضة. ١٩٢٧م.
- المزني، إسماعيل بن يحيى. **مختصر المزني**. مخطوطة. القاهرة: دار الكتب المصرية، فقه شافعي ٢٢٤.
- مسكويه. الفوز الأصغر. بيروت: د.ن، ١٩٠١م.
- ابن مسكويه، أحمد أبو علي. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. القاهرة: مكتبة الوطن، ١٨٨١م.
- مصري، محمود. «المكتبة الوقفية في حلب بين عراقة الماضي وتطلعات المستقبل». ورقة مقدمة في مؤتمر «دور المكتبات والتوثيق في الثقافة الإسلامية»، حلب، ٥-٦ تموز (يوليو) ٢٠٠٦م.
- معروف، بشار عواد. **في تحقيق النص: أنظار تطبيقية نقدية في مناهج تحقيق المخطوطات العربية**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٩م.
- المعلمي، عبد الرحمن. **آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي**. تحقيق علي العمران؛ نبيل بن نصر السندي، محمد أجمل الإصلاحي، وآخرون. ٢٥ مج. مكة: دار عالم الفوائد، ٢٠١٣م.
- المعلمي، عبد الرحمن. **مجموع رسائل في التحقيق والتصحيح**. تحقيق محمد أجمل الإصلاحي. مج. ٢٣ من المعلمي، آثار المعلمي.

- ابن المقري، إسماعيل بن أبي بكر. **عنوان الشرف الوافي في علم الفقه والعروض والتاريخ والنحو والقوافي**. تحقيق عبد الله الأنصاري. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦م.
- المقريزي، تقي الدين أحمد. **الخطط المسمى: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. صححه محمد قطة العدوي. ٢ مج. القاهرة: بولاق، ١٢٧٠هـ/ [١٨٥٣م].
- ابن المقفع. **الأدب الصغير**. [تحقيق] طاهر الجزائري. **المقتبس** ٣، ع. ١ (١٩٠٨): ٤-١٨؛ رقم ٢ (١٩٠٨): ١١٧-١١٩. وأعيد طبعه في: **رسائل البلغاء**، تحقيق محمد كرد علي، ١٧-٥٤. القاهرة: مطبعة الظاهر ١٩٠٨م.
- ابن المقفع. **الأدب الكبير**. تحقيق أحمد زكي. الإسكندرية: جمعية العروة الوثقى الإسلامية، ١٩١٢م.
- ابن المقفع، **كليلة ودمنة**. القاهرة: بولاق ١٨٣٣م.
- المكتبة الأزهرية: **فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى سنة ١٣٦٤/ ١٩٤٥**. تحقيق أبو الوفا المراغي. ٨ مج. القاهرة: مطبعة الأزهر (١٩٤٦-١٩٥٢م).
- المنجد، صلاح الدين. «قواعد تحقيق المخطوطات». **مجلة معهد المخطوطات العربية** ١، ع. ٢ (١٩٥٥م): ٣١٧- ٧٣٣.
- المنجد، صلاح الدين. **قواعد تحقيق المخطوطات**. الطبعة الرابعة. القاهرة: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٢م.
- المنفلوطي، مصطفى لطفي. **النظرات**. ٣ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م.
- منير أغا الدمشقي، محمد. **نموذج من الأعمال الخيرية في إدارة الطباعة المنيرية**. الرياض: مكتب الإمام الشافعي، ١٩٨٨م.
- المهدي العباسي، محمد. **الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية**. ٧ مج. المطبعة الأزهرية (١٨٨٣-١٨٨٧م).

- ابن الموصلي، محمد. **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**. تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة وحامد الفقي. مكة المكرمة: المطبعة السَّلفية، ١٩٢٩م.
- الميداني، عبد الغني الغنيمي. **شرح العقيدة الطحاوية المسماة بيان السُّنة والجماعة لأبي جعفر الطحاوي الحنفي**. تحقيق محمد مطيع؛ محمد رياض المالح. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢م.
- الميداني، عبد الغني الغنيمي. **اللباب في شرح الكتاب**. تحقيق سائد بكداش. ٦ مجلدات. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٤م.
- النابلسي، عبد الغني. «إيضاح المقصود في معنى وحدة الوجود». تحقيق رائد الطائي؛ وليد العبيدي. **مجلة التربية والعلم** ١٥، ع. ٤ (٢٠٠٨): ٢٥٥- ٣٧٢.
- النابلسي، عبد الغني. **كشف النور عن أصحاب القبور**. إستانبول: حقيقة كيتابوي، ١٩٨٧م.
- نافع، عبد الحميد. **ذيل خطط المقريزي**. القاهرة: مكتب الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦م.
- نامي، خليل يحيى. **البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن**. القاهرة: وزارة المعارف العمومية، ١٩٥٢م.
- ابن نُباتة. **ديوان خطب ابن نباتة: ويليه خطب والده أبي طاهر محمد**. حققه وعلق عليه طاهر الجزائري. بيروت: مطبعة جريدة بيروت، ١٣١١هـ/ [١٨٩٤م].
- ابن نباتة. **مجموع خُطب ابن نباتة**. بومباي: د.ن، ١٨٦٥م.
- النبهاني، يوسف. **شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق**. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٩٠٥م.
- ابن النديم. **كتاب الفهرست**. تحقيق غوستاف فلوجل. ٢ مج. ليبتسج: F.C.W. فوجل، ١٨٧٢م.

- النسفي، أبو حفص عمر. **العقائد النسفية**. في: **مجموع من مهمات المتون المستعملة من غالب خواص الفنون ١٩-٢٣**. القاهرة: المطبعة العلمية، ١٣١٣هـ/ [١٨٩٥ أو ١٨٩٦م].
- النشار، السيد. **تاريخ المكتبات في مصر: العصر المملوكي**. بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٣م.
- نصير، عايدة إبراهيم. **حركة نشر الكتب في مصر في القرن التاسع عشر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.
- النعماني، شبلي. **رحلة شبلي النعماني**. ترجمه عن الأردية محمد أكرم الندوي. دمشق: دار القلم، ٢٠١١م.
- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. تحقيق أحمد زكي باشا وآخرون. ٣٣ مج. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٢٣- ١٩٩٧م.
- هارون، عبد السلام. **تحقيق النصوص ونشرها**. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٥م.
- **هذا كتاب قصة البهنسا الغراء وما فيها من العجائب والغرائب وما وقع للصحابة فيها**. القاهرة: المطبعة الوهبية ١٢٩٠هـ/ [١٨٧٣م].
- **هذه مجموعة الرسائل**. صحَّحها محيي الدين صبري الكردي ومحمد حسين النعيمي الكردي. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٩١٠م.
- ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**. تحقيق مصطفى السقا. ٢ مج. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٥م.
- الهلالي، تقي الدين. **الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة**. الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، د. ت.
- هلل. صلاح فتحي. «تحقيق الأصل المعتمد في الطبعة السلطانية من صحيح البخاري». ورقة بحثية رقم ٣، **معهد المخطوطات العربية**، القاهرة، مايو ٢٠١٨م.

- الهمذاني، بديع الزمان. **مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني**. إستانبول: مطبعة الجوائب، ١٢٩٨هـ/ [١٨٨١م].
- الهمذاني، بديع الزمان. **مقامات بديع الزمان الهمذاني**. صححه وعلق عليه محمد عبده. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٣٠٦هـ/ [١٨٨٩م].
- الهنداوي، محمد. **سلسلة مجمع مصائب أهل البيت**. ٤ مج. بيروت: دار المحبة البيضاء، ٢٠٠٣م.
- الهوريني، نصر. **حاشية الهوريني على شرح اليوسي على رسالته في علم البيان**. مخطوطة بريدة: مكتبة الملك سعود، علم البيان ٤٣٦٢.
- الهوريني، نصر. «شرح الديباجة». في: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، صححه نصر الهوريني ومحمد قطة العدوي. القاهرة: بولاق، ١٢٧٢هـ/ [١٨٥٥م أو ١٨٥٦م].
- الهوريني، نصر. **المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية**. القاهرة: بولاق، ١٢٧٥هـ/ [١٨٥٩م]. أعيد طبعه عام ١٨٨٥م باسم **قواعد الإملاء**. وأعيد طبعه مجددًا: بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م. القاهرة: مكتب السُّنة، ٢٠٠٥م.
- الهوريني، نصر. «هذه فوائد شريفة وقواعد لطيفة في معرفة اصطلاحات القاموس». في: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، صححه نصر الهوريني ومحمد قطة العدوي. القاهرة: بولاق، ١٢٧٢هـ/ [١٨٥٥م أو ١٨٥٦م].
- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **فتوح الشام (المنسوب للواقدي)**. القاهرة: المطبعة الكاستلية، ١٨٦٥م.
- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **كتاب فتوح مصر والإسكندرية (المنسوب للواقدي)**. تحقيق هندريك أرنت هامكر. ليدن، Luchtmans، ١٨٢٥م.

- ولي الله الدهلوي. **حجة الله البالغة**. تحقيق سيد صادق. ٢ مج. بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٥م.
- ولي الله الدهلوي. **فيوض الحرمين** [نُشر مع الترجمة الأردية سعادة الكونين]. دلهي: مطبعة الأحمدي، ١٩١٦م.
- اليازجي، إبراهيم. «بسط وإيضاح»، **الطبيب** (بيروت)، ١٥ نوفمبر ١٨٨٤م، ٣٢٨- ٧٣٣.
- اليميني، أحمد بن علي. **شرح اليميني المسمى بالفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العُتبي**. صححه مصطفى وهبي. ٢ مج. القاهرة: المطبعة الوهبية لجمعية المعارف ١٢٨٦هـ/ [١٨٧٠م].
- أبو يوسف. **كتاب الخراج** [طبع بهامشه الجامع الصغير للشيباني]. القاهرة: بولاق، ١٣٠٢هـ/ [١٨٨٤ أو ١٨٨٥م].

المراجع الأجنبية

- Abd-Allah Wymann- Landgraf, Umar Faruq. *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period.* Leiden: Brill, 2013.
- 'Abd al-'Azīz Badr, Hamza, and Daniel Crecelius. "The Awqaf of al-Hajj Bashir Agha in Cairo." *Annales islamologiques* 27 (1993): 291- 308.
- 'Abduh, Muḥammad. "Travels in Europe." Translated by Tarek El-Ariss in The Arabic Renaissance: *A Bilingual Anthology of the Nahda*, edited by Tarek El-Ariss, 164-69 and 173-76. New York: Modern Language Association of America, 2018.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. New York: Russell and Russell, 1968.
- Adem, Rodrigo. "An Intellectual Genealogy of Ibn Taymīya." PhD diss., University of Chicago, 2015.
- Ahlwardt, Wilhelm. *Kurzes Verzeichniss der Landberg'schen Sammlung arabischer Handschriften*. Berlin: A. W. Schade's Buchdruckerei, 1885.
- Ahmed, Asad. "Post-Classical Philosophical Commentaries/ Glosses: Innovation in the Margins." *Oriens* 41, nos. 3-4 (2013): 317- 48.
- Akkach, Samer. *Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*. London: Oneworld, 2007.

- Albin, Michael. "Printing of the Qur'ān." In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 4:264-76. Leiden: Brill, 2004.
- Albin, Michael. "Sarkīs, Y. I." In *Encyclopedia of Library and Information Science*, edited by Allen Kent, Harold Lancour, and Jay E. Daily, vol. 39, suppl. 4, 394-96. New York: Marcel Dekker, 1985.
- Ali, Samer M. *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages: Poetry, Public Performance, and the Presentation of the Past*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010.
- Allen, Roger. "The Post-Classical Period: Parameters and Preliminaries." In *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, edited by Roger Allen and D. S. Richards, 1-24. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Arberry, Arthur John. *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature*. London: Allen and Unwin, 1957.
- Arnzen, Rüdiger. *On Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-Called "Epitome."* Berlin: de Gruyter, 2010.
- Aubin, Jean. *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1995.

- Ayalon, Yaron. "Revisiting Ṭāhā Ḥusayn's Fī al-Shiʿr al-Jāhilī and Its Sequel." *Die Welt des Islams* 49, no. 1 (2009): 98- 121.
- Aydin, Cemil. *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
- Bagnall, Roger S. "Alexandria: Library of Dreams." *Proceedings of the American Philosophical Society* 146, no. 4 (2002): 348- 62.
- Bashir, Shahzad. *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia
- University Press, 2011.
- Bauer, Thomas. "Die Badīʿiyya des Nāṣīf al-Yāziǧī und das Prob lem der spätosmanischen arabischen Literatur." In *Reflections on Reflections: Near Eastern Writers Reading Literature*, edited by Angelika Neuwirth and Andreas Christian Islebe, 49-118. Wiesbaden: Reichert, 2006.
- Bauer, Thomas. "In Search of 'Post-Classical' Literature: A Review Article." *Mamluk Studies Review* 11, no. 2 (2007): 137- 67.
- Bechor, Guy. *The Sanhūrī Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law* (1932 to 1949). Leiden: Brill, 2007.
- Behrens-Abouseif, Doris. T*he Book in Mamluk Egypt and Syria (1250-1517): Scribes, Libraries and Market*. Leiden: Brill, 2018.
- Belinkov, Yonatan, Alexander Magidow, Maxim Romanov, Avi Shmidman, and Moshe Koppel. "Shamela: A Large-Scale

Historical Arabic Corpus." In *Proceedings of the Workshop on Language Technology Resources and Tools for Digital Humanities* (LT4DH), Osaka, Japan, December 11-17, 2016, edited by Erhard Hinrichs, Marie Hinrichs, and Thorsten Trippel, 45-53. Osaka: COLING 2016 Organizing Committee, 2016.

- Belo, Catarina. "Averroes (d. 1198), The Decisive Treatise." In *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, edited by Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke, 278-95. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Berschin, Walter. "Lachmann und der Archetyp." In *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts: Proceedings of a Symposium Held in Istanbul*, March 28-30, 2001, edited by Judith Pfeiffer and Manfred Kropp, 251-57. Beirut: Orient-Institute, 2007.
- Bevilacqua, Alexander. *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- Bevilacqua, Alexander. *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- Bianchi, Thomas-Xavier. "Liste des ouvrages turcs, arabes et persans imprimés à Boulac depuis 1238 de l'Hégire (1822) jusqu'à ce jour." *Journal Asiatique*, 4th ser., 1 (1843): 31- 61.

- Blachère, Régis, and Jean Sauvaget. Règles pour éditions et traductions de textes arabes. Paris: Les belles lettres, 1953.
- Bloom, Jonathan. *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World.* New Haven, CT: Yale University Press, 2001.
- Bonola, Frederico. *L'Égypte et la géographie; sommaire historique des travaux géographiques éxecutés en Égypte sous la dynastie de Mohammed Aly.* Bulaq, 1889.
- Booth, Marilyn. Harem Histories: *Envisioning Places and Living Spaces*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- Bronner, Yigal. *Extreme Poetry: The South Asian Movement of Simultaneous Narration*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Brown, Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World.* London: Oneworld, 2009.
- Bulliet, Richard. "Medieval Arabic Ṭarsh: A Forgotten Chapter in the History of Printing." *Journal of the American Oriental Society* 107, no. 3 (1987): 427- 38.
- Cachia, Pierre. *Ṭāhā Ḥusayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance*. London: Luzac, 1956.
- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man*. New York: Doubleday, 1954.
- *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*. Vol. 15, History, prepared by Maulavi Muinuddin Nadwi. Calcutta: Baptist Mission Press, 1929.

- Chartier, Roger. *The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Eu rope between the Fourteenth and Eigh teenth Centuries*. Translated by Lydia Cochrane. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.
- Chasseboeuf, Constantin François de, comte de Volney. *Travels through Syria and Egypt, in the Years 1783, 1784, and 1785*. 2 vols. London: G. G. J. and J. Robinson, 1787.
- Chittick, William C. "The Circle of Spiritual Ascent according to al-Qūnawī." In *Neoplatonism and Islamic Thought*, edited by Parviz Morewedge, 179-210. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Chodkiewicz, Michel. *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Commins, David Dean. "'Abd al-Qādir al-Jazā'irī and Islamic Reform." *Muslim World* 78, no. 2 (1988): 121- 31.
- Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Crawford, Michael. *Ibn 'Abd al-Wahhab*. New York: Oneworld, 2014.
- Crecelius, Daniel. "The Waqf of Muhammad Bey Abu al-Dhahab in Historical Perspective." *International Journal of Middle East Studies* 23, no. 1 (1991): 57- 81.

- Crecelius, Daniel. "The Waqfīyah of Muḥammad Bey Abū al-Dhahab." Part I, *Journal of the American Research Center in Egypt* 15 (1978): 83-105. Part II, *Journal of the American Research Center in Egypt* 16 (1979): 125- 46.
- Daftary, Farhad, ed. *Fifty Years in the East: The Memoirs of Wladimir Ivanow*. London: I. B. Tauris, 2015.
- Dallal, Ahmad. *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.
- Dallal, Ahmad. "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850." *Journal of the American Oriental Society* 113, no. 3 (1993): 341- 59.
- Davidson, Garrett. "Carrying on the Tradition: An Intellectual and Social History of Post-Canonical Hadith Transmission." PhD diss., University of Chicago, 2014.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- De Bruijn, J. T. P. "Chronograms." In *Encyclopaedia Iranica*, online edition. Last updated October 20, 2011. http:// www. iranicaonline. org / articles / chronograms - pers.
- De Jong, Frederick. *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*. Leiden: Brill, 1978.

- De Jong, Frederick, and Jan Just Witkam. "The Library of al-Šayk Kālid al-Šahrazūrī al-Naqšbandī (d. 1242/1827): A Facsimile of the Inventory of His Library (MS Damascus, Maktabat al-Asad, no. 259)." In Frederick de Jong, *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies*, 55-78. Istanbul: Isis Press, 2000.
- *Defter Kütübhāne Esʿad Efendi*. Istanbul: Maḥmūd Bey Maṭbaʿası, n. d.
- Dehérain, Henri. "Asselin de Cherville, drogman du consulat de France en Égypte et orientaliste." *Journal des savants* 14, no. 4 (1916): 176- 87.
- Déroche, François. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisino-petropolitanus*. Leiden: Brill, 2009.
- Description de l'Égypte. 23 vols. Paris: Imprimerie impériale, 1809- 28.
- Di-Capua, Yoav. "Nahda: The Arab Project of Enlightenment." In *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture*, edited by Dwight F. Reynolds, 54-74. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Dyab, Hanna. *D'Alep à Paris: Les pérégrinations d'un jeune syrien au temps de Louis XIV*. Translated from the Arabic by Paule Fahmé-Thiéry, Bernard Heyberger, and Jérôme Lentin. Paris: Sindbad, 2015.

- Edmond, C. *L'Égypte à l'Exposition universelle de 1867*. Paris: Dentu, 1867.
- Eisenstein, Elizabeth L. *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- El Hamel, Chouki. "The Transmission of Islamic Knowledge in Moorish Society from the Rise of the Almoravids to the 19th Century." *Journal of Religion in Africa* 29, no. 1 (1999): 62- 87.
- El Shamsy, Ahmed. "Al-Ghazālī's Teleology and the Galenic Tradition." In *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*, vol. 2, edited by Frank Griffel, 90-112. Leiden: Brill, 2016.
- El Shamsy, Ahmed. "The Ḥāshiya in Islamic Law: A Sketch of the Shāfiʿī Literature." *Oriens* 41, nos. 3-4 (2013): 289- 315.
- El Shamsy, Ahmed. "Islamic Book Culture through the Lens of Two Private Libraries, 1850-1940." *Intellectual History of the Islamicate World* 4, nos. 1-2 (2016): 61- 81.
- El Shamsy, Ahmed. "Rethinking Taqlīd in the Early Shāfiʿī School." *Journal of the American Oriental Society* 128, no. 1 (2008): 1- 23.
- El Shamsy, Ahmed. "Al-Shāfiʿī's Written Corpus: A Source-Critical Study." *Journal of the American Oriental Society* 132, no. 2 (2012): 199- 220.

- El-Ariss, Tarek, ed. *The Arab Renaissance: A Bilingual Anthology of the Nahda*. New York: Modern Language Association of America, 2018.
- El-Rouayheb, Khaled. "From Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among Non-Ḥanbali Sunni Scholars." In *Ibn Taymiyya and His Times*, edited by Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 269-318. Karachi: Oxford University Press, 2010.
- El-Rouayheb, Khaled. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century." *International Journal of Middle East Studies* 38, no. 2 (2006): 263- 81.
- El-Rouayheb, Khaled. "Rethinking the Canons of Islamic Intellectual History." In *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935-2018*, edited by Sabine Schmidtke, 154-63. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018.
- El-Rouayheb, Khaled. "The Rise of 'Deep Reading' in Early Modern Ottoman Scholarly Culture." In *World Philology*, edited by Sheldon Pollock, Benjamin A. Elman, and Kuming Kevin Chang. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Elshakry, Marwa. *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Erünsal, İsmail E. "A Brief Survey of the Development of Turkish Library Catalogues." *Libri* 51, no. 1 (2001): 1- 7.

- Erünsal, İsmail E. *Kütüphanecilikle ilgili Osmanlıca metinler ve belgeler*. 2 vols. Istanbul: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1982.
- Erünsal, İsmail E. "Murad Molla." In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31:188. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988- 2013.
- Erünsal, İsmail E. *Osmalılarda sahaflık ve sahaflar*. Istanbul: Timaş, 2013.
- Erünsal, İsmail E. *Ottoman Libraries: A Survey of the History, Development and Organization of Ottoman Foundation Libraries*. Cambridge, MA: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Literatures, 2008.
- Escovitz, Joseph H. "'He Was the Muḥammad ʿAbduh of Syria': A Study of Ṭāhir al-Jazāʾirī and His Influence." *International Journal of Middle East Studies* 18, no. 3 (1986): 293- 310.
- Evans, Gillian Rosemary, and Philipp W. Rosemann. *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current Research*. 3 vols. Leiden: Brill, 2002- 15.
- Evliya Çelebi. *An Ottoman Traveller: Selections from the "Book of Travels" of Evliya Çelebi*. Translated with commentary by Robert Dankoff and Sooyong Kim. London: Eland, 2011.
- Fahmy, Khaled. *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- Farsani, Yoones. "Text und Kontext des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*: Ein Beitrag zur Forschungsdebatte über frühe *Futūḥ*-Werke." PhD diss., Georg-August- Universität Göttingen, 2017.
- Filipovic, Nenad, and Shahab Ahmed. "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial Medreses Prescribed in a Fermān of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 (1565)." *Studia Islamica* 98, no. 1 (2004): 183- 218.
- Fischer, August. "Muzhir or Mizhar?" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 54 (1900): 548- 54.
- Fleischer, Cornell. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism' in 16th Century Ottoman Letters." Journal of Asian and African Studies 18, nos. 3-4 (1983): 198- 220.
- Flügel, Gustav. Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien. 3 vols. Wien: Kaiserlich-Königliche Hof und Staatsdruckerei, 1865- 67.
- Freitag, Ulrike. "Scholarly Exchange and Trade: Muḥammad Ḥusayn Naṣīf and His Letters to Christiaan Snouck Hurgronje." In *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*, edited by Michael Kemper and Ralf Elger, 292-308. Leiden: Brill, 2017.
- Fück, Johann. Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig: Harrassowitz, 1955.

- Gacek, Adam. Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers. Leiden: Brill, 2009.
- Gardiner, Noah. "Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Reception of the Major Works of Aḥmad al-Būnī." *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12 (2012): 81- 143.
- Gershoni, Israel. "The Evolution of National Culture in Modern Egypt: Intellectual Formation and Social Diffusion, 1892-1945." *Poetics Today* 13, no. 2 (1992): 325- 50.
- Gershoni, Israel, and James Jankowski. *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Gibb, Elias John Wilkinson. *A History of Ottoman Poetry*. 6 vols. London: Luzac, 1900- 1909.
- Gilsenan, Michael. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Glaß, Dagmar. "Die naḥda und ihre Technik im 19. Jahrhundert: Arabische Druckereien in Ägypten und Syrien." In *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, edited by Ulrich Marzolph, 50-84. Dortmund: Verlag für Orientkunde, 2002.
- Goldschmidt, Arthur. *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2000.
- Goldziher, Ignaz. *Tagebuch*. Edited by Alexander Scheiber. Leiden: Brill, 1978.

- Gordon, Matthew, and Kathryn A. Hain. *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Grafton, Anthony. *The Culture of Correction in Renaissance Europe*. London: British Library, 2011.
- Greenblatt, Stephen. *The Swerve: How the World Became Modern*. New York: W. W. Norton, 2011.
- Griffel, Frank. "What Do We Mean by 'Salafī'? Connecting Muḥammad ʿAbduh with Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History." *Die Welt des Islams* 55, no. 2 (2015): 186- 220.
- Gril, Denis. "L'énigme de la Šağara al-nuʿmāniyya fī l-dawla al-ʿuṯmāniyya, attribuée à Ibn ʿArabī." In *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, edited by Benjamin Lellouch and Stéphane Yerasmos, 133-52. Paris: L'Harmattan, 1999.
- Gubara, Dahlia E. M. "Al-Azhar in the Bibliographic Imagination." *Journal of Arabic Literature* 43, nos. 2-3 (2012): 299- 335.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1987.
- Haddad, Mahmoud. "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate."

Journal of the American Oriental Society 117, no. 2 (1997): 253- 77.

- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Encyklopädische Übersicht der Wissenschaften des Orients aus sieben arabischen, persischen und türkischen Werken übersetzt.* Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1804.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Erinnerungen und Briefe: Briefe von 1790 bis Ende 1819.* Edited by Walter Höflechner and Alexandra Wagner. 3 vols. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 2011.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. "Über die Encyklopädie der Araber, Perser und Türken." *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philosophischhistorische Classe,* 7 (1856): 205-32; 8 (1857): 106-22; 9 (1859): 1- 44.
- Hamzah, Dyala. "From ʿIlm to Ṣiḥāfa or the Politics of the Public Interest (Maṣlaḥa): Muḥammad Rashīd Riḍā and His Journal al-Manār (1898-1935)." In *The Making of the Arab Intellectual (1880-1960): Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood,* edited by Dyala Hamzah, 90-127. London: Routledge, 2013.
- Haneberg, Daniel Bonifacius von. "Erörterungen über Pseudo-Wakidi's Geschichte der Eroberung Syriens." *Abhandlungen der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch- philologische und historische Classe* 9, no. 1 (1860): 128- 64.

- Hanna, Nelly. "Literacy among Artisans and Tradesmen in Ottoman Cairo." In *The Ottoman World, edited by Christine Woodhead*, 319-31. Milton Park: Routledge, 2012.
- Hanssen, Jens. *Fin de siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Harb, Lara. "Poetic Marvels: Won der and Aesthetic Experience in Medieval Arabic Literary Theory." PhD diss., New York University, 2013.
- Hatem, Mervat Fayez. *Literature, Gender, and Nation-Building in Nineteenth-Century Egypt: The Life and Works of 'A'isha Taymur*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Hattox, Ralph. Coffee and Coffee houses: *The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle: University of Washington Press, 1985.
- Haykel, Bernard. "The Political Failure of Islamic Law." *Yale Law School Legal Scholarship Repository, Occasional Papers*, no. 12 (2014). http://digitalcommons. law. yale. edu/ylsop papers / 12.
- Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Heinzelmann, Tobias. *Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich: Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlı*. Würzburg: Ergon, 2015.

- Held, Pascal. "The Ḥanbalite School and Mysticism in Sixth/ Twelfth Century Baghdad." PhD diss., University of Chicago, 2016.
- Hershlag, Zvi Y. *Introduction to the Modern Economic History of the Middle East. Leiden*: Brill, 1964.
- Heyworth- Dunne, James. *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. London: Luzac, 1939.
- Heyworth- Dunne, James. "Printing and Translations under Muḥammad ʿAlī of Egypt: The Foundation of Modern Arabic." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n.s., 72, no. 4 (July 1940): 325- 49.
- Hirschler, Konrad. *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*. London: Routledge, 2006.
- Hirschler, Konrad. *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Hitti, Philip K., Nabih Amin Faris, and Buṭrus ʿAbd al-Malik. *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Prince ton University Library*. Princeton, NJ: Prince ton University Press, 1938.
- Hoffmann, Walther G., Franz Grumbach, and Helmut Hesse. *Das Wachstum der deutschen Wirtschaft seit der Mitte des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Springer, 1965.
- Hollenberg, David, Christoph Rauch, and Sabine Schmidtke, eds. *The Yemeni Manuscript Tradition. Leiden*: Brill, 2015.

- Holtzman, Livnat. "Insult, Fury, and Frustration: The Martyrological Narrative of Ibn Qayyim al-Jawzīyah's al-Kāfiyah al-Shāfiyah." *Mamlūk Studies Review* 17 (2013): 155- 98.
- Holtzman, Livnat. "Islamic Theology." In *Handbook of Medieval Studies: Terms, Methods, Trends*, edited by Albrecht Classen, 1:56-68. Berlin: de Gruyter, 2010.
- Homerin, Thomas Emil. "Ibn Taimīya's al-Ṣūfīyah wa- al-Fuqarā'." *Arabica* 32, no. 2 (1985): 219- 44.
- Hoover, Jon. "Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach to God's Self-Sufficiency." *Theological Review* 27, no. 1 (2006): 34- 46.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hudson, Leila. "Reading al-Shaʿrānī: The Sufi Genealogy of Islamic Modernism in Late Ottoman Damascus." *Journal of Islamic Studies* 15, no. 1 (2004): 39- 68.
- Huhn, Ingeborg. Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preussischer Konsul in Damaskus (1849-1861). Berlin: Schwarz, 1989.
- Humboldt, Alexander von, and Aimé Bonpland. *Voyage de Humboldt et Bonpland*. 30 vols. Paris: F. Schoell, 1807- 35.
- Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1958.

- Ibrahim, Ahmad Fekry. *Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2015.
- Irwin, Robert. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock, NY: Overlook Press, 2006.
- Irwin, Robert. *Night and Horses and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature*. New York: Overlook Press, 2000.
- Issawi, Charles. *An Economic History of the Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Janos, Damian. "Intuition, Intellection, and Mystical Knowledge: Delineating Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Cognitive Theories." In *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazālī*, vol. 2, edited by Frank Griffel, 189-228. Leiden: Brill, 2016.
- Kenny, Lorne M. "'Alī Mubārak: Nineteenth Century Egyptian Educator and Administrator." *Middle East Journal* 21, no. 1 (1967): 35- 51.
- Khan, Ahmad. "Islamic Tradition in an Age of Print: Editing, Printing and Publishing the Classical Heritage." *In Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, edited by Elisabeth Kendall and Ahmad Khan, 52-99. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Kilpatrick, Hilary. *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abū l-Faraj al-Iṣbahānī's* "Kitāb al-Aghānī." London: Routledge Curzon, 2003.
- Klemm, Verena, ed. *Refaiya 1853: Buchkultur in Damaskus*. Leipzig: Universitätsbibliothek Leipzig, 2013.

- Knysh, Alexander. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Kruk, Remke. *The Warrior Women of Islam: Female Empowerment in Arabic Popular Literature*. London: I. B. Tauris, 2014.
- Lachmann, Karl. *Kleinere Schriften*. 2 vols. in 1. Berlin: G. Reimer, 1876.
- Landberg, Carlo. *Catalogue de manuscrips arabes provenant d'une bibliothèque privéeà el-Medîna et appartenant à la maison*. E. J. Brill. Leiden: Brill, 1883.
- Lane, Edward. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: Ward, Lock and Co., 1890.
- Larsson, Gӧran. "H. S. Nyberg's Encounter with Egypt and the Mu'tazilī School of Thought." Philological Encounters 3, nos. 1-2 (2018): 167- 92.
- Lauzière, Henri. "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History." *International Journal of Middle East Studies* 42, no. 3 (2010): 369- 89.
- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Lauzière, Henri. "Rejoinder: What We Mean versus What They Meant by 'Salafi': A Reply to Frank Griffel." *Die Welt des Islams* 56, no. 1 (2016): 89- 96.

- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. 2nd ed. London: Oxford University Press, 1968.
- Liebrenz, Boris. "The Library of Aḥmad al-Rabbāṭ: Books and Their Audience in 12th to 13th/18th to 19th Century Syria." In *Marginal Perspectives on Early Modern Ottoman Culture: Missionaries, Travellers, Booksellers*, edited by Ralf Elger und Ute Pietruschka, 17-59. Halle (Saale): Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien, 2013.
- Liebrenz, Boris. "Die Rifāʿīya." In *Das Buch in Mittelalter, Antike und Neuzeit: Sonderbestände der Universitätsbibliothek Leipzig*, edited by Thomas Fuchs, Christoph Mackert, and Reinhold Scholl, 265-79. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- Maas, Paul. *Textkritik. Leipzig*: G. B. Teubner, 1927.
- Madelung, Wilferd. "ʿAbd- al-Jabbār b. Aḥmad." *In Encyclopaedia Iranica*, online edition. Last updated July 14, 2011. http://www.iranicaonline.org/articles/abd-al-jabbar-b- ah-mad.
- Maden, Şükrü. "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lika Literatürü." *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3, no. 1 (2014): 183- 220.
- Madkour, Ibrahim. "Past, Present, and Future." In *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, edited by John S. Badeau and John R. Hayes, 215-18. New York: New York University Press, 1975.
- Mahdi, Muhsin. "From the Manuscript Age to the Age of Printed Books." In *The Book in the Islamic World: The Written Word*

and Communication in the Middle East, edited by George Atiyeh, 1-15. Albany: State University of New York Press, 1995. Reprinted in *The History of the Book in the Middle East*, edited by Geoffrey Roper, 127-42. London: Routledge, 2016.

- Malti-Douglas, Fedwa. *Blindness and Autobiography: "Al-Ayyam" of Ṭāhā Ḥusayn*. Princeton, NJ: Prince ton University Press, 1988.
- Marcel, Jean- Joseph, ed. and trans. *Fables de Loqman surnommé Le Sage: Edition Arabe, accompagnée d'une traduction française, et précédée d'une notice sur ce célèbre fabuliste*. Cairo: Imprimerie Nationale, 1799.
- Margoliouth, David Samuel. "The Origins of Arabic Poetry." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n.s., 57, no. 3 (1925): 417- 49.
- Marx, Michael J., and Tobias J. Jocham. "Zu den Datierungen von Koranhandschriften durch die 14C- Methode." *Frank furter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 2 (2015): 9- 43.
- McCarthy, Justin A. "Nineteenth- Century Egyptian Population." *Middle Eastern Studies* 12, no. 3 (1976): 1- 39.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.
- Meier, Fritz. "Zum Vorrang des Glaubens und des guten Denkens vor dem Wahrheitseifer bei den Muslimen." *Oriens* 32 (1990): 1- 49.
- Melvin- Koushki, Matthew. "Persianate Geomancy from Ṭūsī to the Millennium: A Preliminary Survey." In *The Occult Sciences*

in Premodern Islamic Cultures, edited by Nader El-Bizri and Eva Orthmann, 151-99. Beirut: Orient-Institut Beirut, 2018.

- Messick, Brinkley. "On the Question of Lithography." *Culture and History* 16 (1997): 158-76. Reprinted in *The History of the Book in the Middle East*, edited by Geoffrey Roper, 277-98. London: Routledge, 2016.
- Mestyan, Adam. "Ignác Goldziher's Report on the Books Brought from the Orient for the Hungarian Academy of Sciences." *Journal of Semitic Studies* 60, no. 2 (2015): 443- 80.
- Metcalf, Barbara. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.
- Michot, Yahya. *Against Smoking: An Ottoman Manifesto*. Oxford: Interface Publications, 2010.
- Michot, Yahya. *L'opium et le café: Édition et traduction d'un texte arabe anonyme précédées d'une première exploration de l'opiophagie Ottomane et accompagnées d'une anthologie*. Beirut: Albouraq, 2008.
- Midḥat, ʻAlī Ḥaydar. *The Life of Midhat Pasha: A Record of His Services, Political Reforms, Banishment, and Judicial Murder; Derived from Private Documents and Reminiscences ... with Portraits*. London: John Murray, 1903.
- Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt*. *Cambridge*: Cambridge University Press, 1988.
- Monroe, James T. "Oral Composition in Pre-Islamic Poetry." *Journal of Arabic Literature* 3 (1972): 1- 53.

- Morewedge, Parviz. "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines." In *Neoplatonism and Islamic Thought*, edited by Parviz Morewedge, 51-76. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Moritz, Bernhard, ed. *Arabic Palaeography: A Collection of Arabic Texts from the First Century of the Hidjra till the Year 1000*. Cairo: Khedival Library, 1905.
- Mufti, Aamir. *Forget English!: Orientalisms and World Literatures*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- Muhanna, Elias. "Encyclopaedism in the Mamluk Period: The Composition of Shihāb al-Dīn al-Nuwayrī's (d. 1333) Nihāyat al-arab fī funūn al-adab." PhD diss., Harvard University, 2012.
- Muhanna, Elias. *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition*. Princeton, NJ: Prince ton University Press, 2017.
- Müller, August. "Heinrich Leberecht Fleischer." *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen* 15, nos. 1-2 (1889): 319- 37.
- Müller, August. "Ueber Ibn Abi Oçeibiʿa und seine Geschichte der Aertze." In *Actes du sixième congrès international des orientalistes, tenuen 1883 à Leide, 2:259-80*. Leiden: Brill, 1885.
- Müller, Marcus Joseph. *Theologie und Philosophie von Averroes*. Munich: Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1859.

- Nafi, Basheer M. "Abu al-Thanȧ al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an." *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 3 (2002): 465- 94.
- Nafi, Basheer M. "Salafism Revived: Nuʿmān al-Ālūsī and the Trial of the Two Aḥmads." *Die Welt des Islams* 49, no. 1 (2009): 49- 97.
- Nyberg, H. S. "Bemerkungen zum 'Buch der Götzenbilder' von Ibn al-Kalbi." In Δραγμα: Martino P. Nilsson A.D. IV id. iul. MCMXXXIX dedicatum, 346-66. Lund: Ohlsson, 1939.
- O'Fahey, Rex S. Enigmatic Saint: *Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990.
- Ong, Walter J. Orality and Literacy: *The Technologizing of the Word*. London: Methuen, 1982.
- Owen, Roger. *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*. London: Methuen, 1981.
- Özgüdenli, Osman G. "Persian Manuscripts". In *Ottoman and Modern Turkish Libraries*. In *Encyclopaedia Iranica*, online edition. Last updated July 20, 2005. http://www. iranicaonline. org / articles / persian - manuscripts - 1 - ottoman.
- Parker, David C. *Codex Sinaiticus: The Story of the World's Oldest Bible*. London: British Library, 2010.
- Patel, Abdulrazzak. *The Arab Nahḍah: The Making of the Intellectual and Humanist Movement*. Edinburgh: Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

- Paton, Andrew Archibald. *A History of the Egyptian Revolution, from the Period of the Mamelukes to the Death of Mohammed Ali*. London: Trübner, 1870.
- Paton, Andrew Archibald. *Modern Syrians; or Native Society in Damascus, Aleppo, and the Mountains of the Druses*. London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1844.
- Pedersen, Johannes. *The Arabic Book*. Translated by Geoffrey French. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. Originally published as Den arabiske bog (Copenhagen: Fischer, 1946).
- Pellat, Charles. "Al-Jāḥiẓ." In *'Abbasid Belles-Lettres*, edited by Julia Ashtiany et al., 78-95. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Pertsch, Wilhelm. *Die orientalischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*. 8 vols. Vienna: Kaiserlich-Königliche Hofund Staatsdruckerei, 1864.
- Peters, Rudolph. "Muḥammad al-ʿAbbās al-Mahdī (d. 1897), Grand Mufti of Egypt and His al-Fatāwā al-Mahdiyya." *Islamic Law and Society* 1, no. 1 (1994): 66- 82.
- Preckel, Claudia. "Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts: Muhammad Siddīq Hasan Hān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-elhadīt-Bewegung in Bhopal." PhD diss., Ruhr-Universität Bochum, 2005.
- Al-Qāḍī, Wadād. "An Early Fāṭimid Po liti cal Document." *Studia Islamica*, no. 48 (1978): 71- 108.

- Quatremère, Étienne Marc. "Mémoire sur le goût des livres chez les Orientaux." *Journal Asiatique*, 3rd ser., no. 6 (July 1838): 35- 78.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rapoport, Yossef. "Ibn Taymiyya on Divorce Oaths." In *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, edited by Michael Winter and Amalia Levanoni, 191-217. Leiden: Brill, 2004.
- Rappe, Sara. *Reading Neoplatonism: Non- discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Raymond, André. "The Khâlidiyya Library in Jerusalem: 1900-2000." MELA Notes, nos. 71-72 (2000-2001): 1- 7.
- Rebhan, Helga, ed. *Die Wunder der Schöpfung: Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek aus dem islamischen Kulturkreis*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.
- Reichmuth, Stefan. "Islamic Reformist Discourse in the Tulip Period (1718-30): Ibrahim Müteferriqa and His Arguments for Printing." In *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World*, Istanbul, 12-15 April 1999, edited by Ali Caksu, 149-61. Istanbul: IRCICA, 2001. Reprinted in *The History of the Book in the Middle East*, edited by Geoffrey Roper, 201-13. London: Routledge, 2016.

- Reichmuth, Stefan. *The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91): Life, Networks and Writings*. N.p.: Gibb Memorial Trust, 2009.
- Reid, Donald M. *The Odyssey of Faraḥ Anṭūn: A Syrian Christian's Quest for Secularism*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1975.
- Reid, Donald M. *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Rieu, Charles. *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. 3 vols. London: British Museum, 1879- 83.
- Rieu, Charles. *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1894.v
- Ritter, Hellmut. "Philologika xii: Datierung durch Brüche." *Oriens* 1, no. 2 (1948): 237- 47.
- Rizvi, Sayyid Muhammad. "Muhibb al-Din al-Khatib: A Portrait of a Salafi Arabist (1886-1969)." MA thesis, Simon Fraser University, 1991.
- Robinson, Frances. "Ottomans- Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems." *Journal of Islamic Studies* 8, no. 2 (1997): 151- 84.
- Roman, Stephan. *The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America*. London: Mansell, 1990.

- Romanov, Maxim G. "Algorithmic Analysis of Medieval Arabic Biographical Collections." *Speculum* 92, no. S1 (2017): S226- 46.
- Roper, Geoffrey. "Aḥmad Fāris al-Shidyāq and the Libraries of Eu rope and the Ottoman Empire." *Libraries and Culture* 33, no. 3 (1998): 233- 48.
- Roper, Geoffrey. "Fāris al-Shidyāq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East." In *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, edited by George N. Atiyeh, 209-31. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Roper, Geoffrey. "The History of the Book in the Muslim World." In *The Oxford Companion to the Book*, edited by Michael F. Suarez and H. R. Woudhuysen, 321-39. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Rosenthal, Franz. *Introduction to Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1958.
- Rosenthal, Hans. "T'Blurbs' (Taqrîẓ) from Fourteenth-Century Egypt." *Oriens* 27-28 (1981): 177- 96.
- Ryad, Umar. "'An Oriental Orientalist': Aḥmad Zakī Pasha (1868-1934), Egyptian Statesman and Philologist in the Colonial Age." *Philological Encounters* 3 (2018): 129- 66.
- Sabev, Orlin. "Waiting for Godot: The Formation of Ottoman Print Culture." *In Historical Aspects of Printing and Publishing*

in *Languages of the Middle East*, edited by Geoffrey Roper, 101-20. Leiden: Brill, 2014.

- Sabra, Adam. "Household Sufism in Sixteenth-Century Egypt: The Rise of al-Sâda al-Bakrîya." In *Le soufisme à l'époque ottoman, XVIe-XVIIIe siècl=Sufism in the Ottoman Era, 16th-18th Century*, edited by Rachida Chih and Catherine Mayeur-Jaouen, 101-18. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2010.
- Sabra, Adam. "Illiterate Sufis and Learned Artisans: The Circle of ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī." In *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouker=the Development of Sufism in Mamluk Egypt*, edited by Richard McGregor and Adam Sabra, 153-68. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2006.
- Sachau, Eduard. *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre. Stuttgart*: W. Spemann, 1897.
- Saleh, Walid A. "The Gloss as Intellectual History: The Ḥāshiyas on al-Kashshāf." *Oriens* 41 (2013): 217- 59.
- Saleh, Walid A. "Ibn Taymiyyah and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of 'An Introduction to the Foundation of Quranic Exegesis." *In Ibn Taymiyya and His Times*, edited by Shahab Ahmed and Yossef Rapoport, 123-62. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Saleh, Walid A. "Rereading al-Ṭabarī through al-Māturīdī: New Light on the Third Century Hijrī." *Journal of Qurʾanic Studies* 18, no. 2 (2016): 180- 209.

- Schaade, Arthur. "Aḥmed Taimûr Paša und die arabische Renaissance." *Orientalistische Literaturzeitung* 33 (1930): 854- 59.
- Schacht, Joseph. "Aḥmed Pascha Taimūr: Ein Nachruf." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 84, no. 4 (1930): 255- 58.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Schulze, Reinhard. "The Birth of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture: The Case of Printing." *Culture and History* 16 (1997): 29-72. Reprinted *in The History of the Book in the Middle East*, edited by Geoffrey Roper, 345-88. London: Routledge, 2016.
- Schulze, Reinhard. "Mass Culture and Islamic Cultural Production in 19th Century Middle East." In *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*, edited by Georg Stauth and Sami Zubaida, 189-222. Frankfurt am Main: Campus, 1987. Reprinted in *The History of the Book in the Middle East*, edited by Geoffrey Roper, 421-55. London: Routledge, 2016.
- Schulze, Reinhard. *A Modern History of the Islamic World*. Translated by Azizeh Azodi. New York: New York University Press, 2000.
- Schwartz, Kathryn A. "An Eastern Scholar's Engagement with the European Study of the East: Amin al-Madani and the Sixth Oriental Congress, Leiden, 1883." In *The Muslim Reception of*

European Orientalism: Reversing the Gaze, edited by Susannah Heschel and Umar Ryad, 39-60. New York: Routledge, 2019.

- Schwartz, Kathryn A. "Meaningful Mediums: A Material and Intellectual History of Manuscript and Print Production in Nineteenth Century Ottoman Cairo." PhD diss., Harvard University, 2015.
- Schwartz, Kathryn A. "The Political Economy of Private Printing in Cairo as Told from a Commissioning Deal Turned Sour, 1871." *International Journal of Middle East Studies* 49 (2017): 25- 45.
- Seetzen, Ulrich Jasper. *Ulrich Jasper Seetzen's Reisendurch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*. Edited by Fr. Kruse and K. R. Staatsrath. 4 vols. Berlin: G. Reimer, 1854- 59.
- Seidensticker, Tilman. "How Arabic Manuscripts Moved to German Libraries." *Manuscript Cultures* 10 (2017): 73- 82.
- Seyller, John. "The Inspection and Valuation of Manuscripts in the Imperial Mughal Library." *Artibus Asiae* 57, nos. 3-4 (1997): 243- 349.
- Shaham, Ron. "Judicial Divorce at the Wife's Initiative: The Sharīʿa Courts of Egypt, 1920-1955." *Islamic Law and Society* 1, no. 2 (1994): 217- 57.
- Shatzmiller, Maya. "An Early Knowledge Economy: The Adoption of Paper, Human Capital and Economic Change in the Medieval Islamic Middle East." *CGEH Working Paper Series*

64, Centre for Global Economic History, Utrecht University, February 2015.

- Al-Shidyāq, Aḥmad Fāris. *Leg over Leg*. Translated by Humphrey T. Davies. 4 vols. New York: New York University Press, 2014.
- Al-Shirbīnī, Yūsuf b. Muḥammad. *Brains Confounded by the Ode of Abū Shādūf Expounded*. Edited and translated by Humphrey T. Davies. New York: New York University Press, 2016.
- Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Silvestre de Sacy, Antoine Isaac, ed. *Chrestomathie arabe/al-Anīs al-mufīd li- l-ṭālib almustafīd*. 3 vols. Paris: Imprimerie impériale, 1806. 2nd ed., 1826.
- Sims- Williams, Ursula. "The Arabic and Persian Collections of the India Office Library." In *Collections in British Libraries on Middle Eastern and Islamic Studies*, edited by Paul Auchterlonie, 47-52. Durham: Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, University of Durham, 1982.
- Sing, Manfred. "The Decline of Islam and the Rise of Inḥiṭāṭ: The Discrete Charm of Language Games about De cadence in the 19th and 20th Centuries." In *Inḥiṭāṭ— The Decline Paradigm: Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History*, edited by Syrinx von Hees, 11-70. Würzburg: Ergon, 2017.

- Snouck Hurgronje, Christiaan. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*: Daily Life, Customs and Learning, the Moslims of the East-Indian- Archipelago. Translated by J. H. Monahan. Leiden: Brill, 2007.
- Soskice, Janet Martin. *The Sisters of Sinai: How Two Lady Adventurers Found the Hidden Gospels*. London: Chatto and Windus, 2009.
- Spater Mag, Marian. "The Egyptian Library." *Library Quarterly* 16, no. 4 (1946): 341- 44.
- Spevack, Aaron. *The Archetypal Sunnī Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of Al-Bājūrī*. Albany: State University of New York Press, 2014.
- Spies, Otto. "Die Bibliotheken des Hidschas." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936): 83- 120.
- Sprenger, Aloys. *A Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*. Gießen: Wilhelm Keller, 1857.
- Sprenger, Aloys. "Catalogues of Oriental Libraries." *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 22, no. 6 (1853): 535- 40.
- Stein, Hans, ed. Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811): Leben und Werk; die arabischen Länder und die Nahostforschung im napoleonischen Zeitalter; Vorträge des Kolloquiums vom 23. und 24. Sept. 1994 in *der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, Schloß Friedenstein*. Gotha: Forschungs- und Landesbibliothek, 1995.
- "Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Koleksiyonlar ve Kitap Sayıları." Undated PDF document. Istanbul: Süleymaniye

Library website. Accessed November 23, 2018. http:// www. suleymaniye. yek. gov. tr / Content / UploadFile / Doc/ koleksiyonlar. pdf.

- Al-Ṣūlī, Muḥammad b. Yaḥyā. *The Life and Times of Abū Tammām*. Translated by Beatrice Gruendler. New York: New York University Press, 2015.
- Al-Ṭahṭāwī, Rifā'a Rāfi'. *An Imam in Paris*. London: Sāqī, 2011.
- Tibawi, Abdul Latif. *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine*. London: Macmillan, 1969.
- Tillier, Mathieu. Review of La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisino- petropolitanus by François Déroche. *Journal of Qur'anic Studies* 13, no. 2 (2011): 109- 15.
- Timpanaro, Sebastiano. *The Genesis of Lachmann's Method*. Edited and translated by Glenn W. Most. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Tomiche, Nada. "Nahḍa." In Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. Edited by Peri Bearman et al. Leiden: Brill, online edition. https:// referenceworks. brillonline. com / entries / encyclopaedia - of - islam - 2 / nahda - SIM 5751.
- UNESCO. World Illiteracy at Mid-Century: A Statistical Study. [Paris]: UNESCO, 1957.
- Van Ess, Josef. *Im Halbschatten: Der Orientalist Hellmut Ritter* (1892-1971). Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.
- Van Ess, Josef. Die Träume der Schulweisheit: Leben und Werk des 'Alī b. Muḥammad al-Ǧurǧānī (gest. 816/1413). Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.

- Verdery, Richard. "The Publications of the Būlāq Press under Muḥammad ʿAlī." *Journal of the American Oriental Society* 91, no. 1 (1971): 129- 32.
- Versteegh, Kees. *The Arabic Linguistic Tradition.* Vol. 3 of Landmarks in Linguistic Thought. London: Routledge, 1997.
- Vollers, Karl. Le neuvième Congres international des Orientalistes tenu à Londres du 5 au 12 septembre 1892. Bulaq, 1892.
- Walbiner, Carsten. "The Christians of Bilād al-Shām (Syria): Pioneers of Book-Printing in the Arab World." In *The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians, and Muslims*, edited by Klaus Kreiser, 112-28. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Walbiner, Carsten-Michael. "Die Protagonisten des frühen Buchdrucks in der arabischen Welt." In Das gedruckte Buch im Vorderen Orient, edited by Ulrich Marzolph, 128–41. Dortmund: Verlag für Orientkunde, 2002.
- Ward-Perkins, Bryan. *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Wehr, Hans, and J. M. Cowan. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. 3rd ed. Ithaca, NY: Spoken Language Press, 1976.
- Weismann, Itzchak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 2001.
- Witkam, Jan Just. *De egyptische arts Ibn al-Akfānī (gest. 749/1348) en zijn indeling van de wetenschappen*: Editie van het

Kitāb Iršād al-Qāṣid ilā Asnā al-Maqāṣid meteeninleiding over het leven en werk van de auteur. Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.

- Witkam, Jan Just. "Establishing the Stemma: Fact or Fiction?" *Manuscripts of the Middle East* 3 (1988): 88- 98.
- Witkam, Jan Just. *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden*. 28 vols. Leiden: Ter Lugt Press, 2006- 16.
- Witkam, Jan Just. "The Philologist's Stone: The Continuing Search for the Stemma." *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 6 (July 2013): 34- 38.
- Wollina, Torsten. "Tracing Ibn Ṭūlūn's Autograph Corpus, with Emphasis on the 19th-20th Centuries." *Journal of Islamic Manuscripts* 9, nos. 2-3 (2018): 308- 40.
- Al-Yousfi, Muhammad Lutfi. "Poetic Creativity in the Sixteenth to Eighteenth Centuries." In *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, edited by Roger Allen and D. S. Richards, 60- 73. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Zakī, Aḥmad. *Dictionnaire biographique des aveugles illustres de l'Orient [par] Safadi: Notice bibliographique et analytique par Ahmed Zéki Pacha*. Cairo: Les Pyramides, 1911.
- Zakī, Aḥmad. *Étude bibliographique sur les encyclopédies ara- bes= Mawsūʿāt al-ʿulūm al-ʿarabiyya wa-baḥth ʿalā Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ*. Bulaq, 1891.
- Zakī, Aḥmad. *Le passé et l'avenir de l'art musulman en Égypte: Mémoire sur la genèse et la floraison de l'art musulman et sur*

les moyens propres à le faire revivre en Egypte. Cairo: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1913.

- Zaman, Muhammad Qasim. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Ziadeh, Farhat J. *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*. Stanford, CA: Stanford University, Hoover Institution on War, Revolution, and Peace, 1968.
- Zubir, Badri Najib. *Balāghah as an Instrument of Qur'ān Interpretation: The Case of al-Kashshāf*. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2008.
- Zwettler, Michael. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus: Ohio State University Press, 1978.


مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Qraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail:print@karaky.com

ISO 9001

شهد القرنان الماضيان تفاعلات فكرية كبرى، لم يكن كثيرٌ منها صدًى لوفود الكتابات الغربية وثقافة الحداثة، بل كان لاستخراج نفائس كتب التراث المنسيَّة وإعادة طباعتها حظٌ وافرٌ في إثارة النقاشات حول مختلف قضايا التاريخ والأدب والفقه، وفي فتح أبوابٍ واسعةٍ لفهم أبعاد الثقافة الإسلامية وتاريخها وعلومها.

إن قارئ اليوم أوثقُ صلةً وأوسعُ معرفةً بكتب التراث من قارئٍ عاش في الحواضر العربية قبل ثلاثة قرون. فلم تكن أسواق الكتب ودكاكين الورَّاقين -في ذلك الزمن- تحوي «تفسير الطبري» ولا «مقدمة ابن خلدون» ولا كتاب «الأم» للشافعي، وغيرها الكثير.

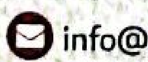
والكتاب الذي بين أيدينا كتابٌ عن تاريخ الكتب، وعن رحلة المخطوطات المنسيَّة إلى المكتبات العامَّة، وعن إعادة اكتشاف التراث الإسلامي؛ ولكنَّ محتوى الكتاب في حقيقة الأمر أوسعُ من ذلك، فهو أيضًا تأريخ للتحولات الفكرية والاجتماعية والمؤسسية التي صاحبت إعادة الاكتشاف هذه، وهو كذلك وثيقة تاريخية ممتعة ومليئة بالروايات الشيّقة لشبكة الأشخاص والفاعلين الذين شاركوا في هذه المسيرة، جمعًا واستخراجًا لدفائن التراث، وتصحيحًا وتحقيقًا لمخطوطاته، وتأسيسًا وتطويرًا لتقاليد التحقيق والطباعة، وجدالًا حول مضامين هذا التراث والموقف المنهجي منه.

أحمد الشمسي: أستاذ مشارك في جامعة شيكاغو، ومتخصص في تاريخ الفكر الإسلامي، وفي تطوّر مدارسه العلمية وتياراته الثقافية، بالإضافة إلى اهتمامه الخاصّ بالتاريخ الفكري والاجتماعي لتطوّر الفقه الإسلامي. من مؤلفاته: كتاب **«تقنين الشريعة الإسلامية: تاريخ اجتماعي وفكري»** (٢٠١٣م).

ISBN 978-614-470-054-9



السعر 22 دولارًا أمريكيًا أو ما يعادلها

 NOHOUDH
 info@nohoudh-center.com
www.nohoudh-center.com